العبــــر ودروس المبتدأ والخبر

رئيـــس التحريـــر

عندما كتب عبد الرحمن بن خلدون كتابه الأشهر «العبر وديوان المبتدأ والخبر» كان على يقين تام أن التاريخ عبر وعظات وأن كل مافيه من أحداث وتغيرات، تحولات وتطورات انما هو سبب ونتيجة، علة ومعلول، مبتدأ وخبر . . . فلا مبتدأ بلا خبر ولا خبر بلا مبتدأ، هما نصفان متكاملان متلازمان لاتكتمل الجملة إلا بهما ولا يتم المعنى الا بوجودهما . . اذا كان هنالك خبر فلنبحث عن المبتدأ، وإذا كان هنالك مبتدأ فلنبحث عن الخبر . .

هكذا في علم الاجتماع، وعلم الانسان تماما كما في علم النحو: تجف بلاد نجد وتشح المياه، يموت الكلأ ويقل المرعى فتهاجر قبائل بني هلال بحثا عن الماء والكلأ، وتصل بهما الهجرة إلى تونس والمغرب، يتمزق العرب في الأندلس مزقاً وطوائف، يغدو باستطاعة الافرنج دحرهم دويلة

دويلة والقضاء عليهم طائفة طائفة . يصل السلطان إلى ذروة القوة والمجد فيلتفت إلى حياة الرفاه والدعة ثم يأتي من يليه لينغمس في الملذات والمتع فتنحل الدولة وتفسد وتذهب القوة والمجد . . أليست هذه كلها مقدمات ونتائج؟ عللا ومعلولات؟ وبالتالي مبتدأ وخبراً؟ .

لقد أدرك ابن خلدون أن حياة الإنسان ، فرداً ومجتمعاً ، انما تخضع لقوانين وتنظمها سنن سموها فيما بعد قوانين علم الاجتماع وسننه ، هي ربما لاتقل ثباتاً ومصداقية عن قوانين أي علم من العلوم الأخرى وسننه . من قوانين علم الاجتماع هذه خرج ابن خلدون بدروس وعبر ربما أهمها أن الدولة بناء هرمي قاعدته الانسان وهيكله المجتمع ورأسه الحاكم وأن العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة هي علاقة جدلية يتحكم واحدها بالآخر ويؤثر فيه كما يتحكم به الآخر ويؤثر فيه ، فلكي تصنع هيكلاً جيداً لابد من القاعدة الجيدة ، أي الإنسان الجيد . .

هذا القانون يثبته لنا التاريخ بأحداثه ومعطياته ليؤكد لنا أن الإنسان هو القاعدة وهو الأساس ولابناء بلا قاعدة أو أساس . . الانسان هو الأصل وكل شيء آخر فرع . . الإنسان المتقدم يصنع مجتمعاً متقدماً والمتخلف يصنع مجتمعاً متخلفاً ، لكنه يؤكد أيضاً أن الحركة في اتجاهين وليست في اتجاه واحد ، فكما تصنع القاعدة الجيدة رأساً جيداً كذلك يفعل الرأس فيسهم في صنع الهيكل الجيد والقاعدة الجيدة ، ترميم الخلل فيهما وسد الثغرات . . انها علاقة عضوية جدلية تحتم على البنية كلها أن تكون متجانسة متساوقة ، الرأس من الجسد كما الجسد من الرأس ، ألم يقل المتنبي «سادات كل أناس من نفوسهم»؟ إنه قانون وقانون يصدق في كل زمان ومكان كما يصدق قانون الفيزياء وقانون الكيمياء والرياضيات .

انطلاقا من ذلك القانون ينبع طموح الشعوب بأن تكون رؤوسها طليعية مستنيرة متقدمة ، لأنها ستعمل كل مافي وسعها ، ستبذل الغالي

والرخيص لتحسين القاعدة وتطوير الهيكل، لتلافي العيوب وتفادي النقائص، ستفعل المستحيل لصنع الإنسان، فالطليعة لايمكنها الانفصال عن القاعدة كما لايمكن للرأس أن ينفصل عن الجسد لهذا تعمل على زيادة اللحمة بينهما وتقويتها لا اضعافها وفصلها، وبذلك يتفاعل كلاهما مع الآخر ويسانده، يدعمه ويقويه، وفي التاريخ أمثلة كثيرة على تلك العلاقة العضوية والجدلية الدائمة: في حالة التطور التدريجي البطيء تصنع القاعدة هيكلها وتفرز رأسها وفي حالة الثورة والطفرة يصنع الرأس الهيكل ويطور القاعدة، لكن في كل الحالات، الهدف: تحقيق التجانس والتساوق، فما تراها مهمة الطليعة إن تسلمت مقاليد الأمور وتربعت على رأس الهرم الاجتماعي؟

التاريخ يقول: مهمتها تطوير الإنسان - القاعدة، تحسين بنيته، تخليصه من شوائبه ورواسبه أي: صنع الإنسان الجديد كي يصنع المجتمع الجديد وتلك هي العبرة الأولى التي يمكننا أن نأخذها من تاريخنا العربي: حين بدأ الرسول الكريم دعوته كان على يقين أن الرسالة التي يريد تأديتها عظيمة والمطامح التي يريد تحقيقها كبيرة، لذلك كان لابد من رجال كبار عظام يمكنهم حمل تلك الرسالة وتحقيق تلك المطامح . . .

كان يعلم أنه يصنع ثورة ستقلب المجتمع رأساً على عقب، ستغيره تغييراً جذرياً، بنية ومفاهيم، قيماً ونظماً، ولايمكنه ذلك الا بوجود الأداة الصالحة فالنظرية من الأداة كما الأداة من النظرية، لا وجود لواحدتهما بغير الأخرى ولا بقاء. لهذا وضع نصب عينه أول ماوضع صنع الإنسان الجديد و ماالانسان الجديد؟

انه عقل جديد، مفاهيم جديدة، قيم جديدة. . فمضى يزرع في الأذهان ذلك: كان وصحبه يلقون العنت والظلم، الجبروت والطغيان وكانوا يتحملون. . رجاله يصلبون تحت الشمس، يجلدون، يعذبون،

فيقول لهم «صبراً آل ياسر . . صبراً» لأنه يعلم أن الإنسان يقوى بالمعاناة ويشتد بالصبر كما يقوى الحديد ويقسى حين تحميه بالنار وتسقيه بالماء .

كان يريدهم أن يتزودوا بالعلم والمعرفة فجعل فرضاً لازماً على كل مسلم أن يتعلم القرآن وأن يحصل من المعرفة أكثر مايستطيع فالعلم وحده يوفر له الوعي، والعلم وحده يكسبه الفهم، والوعي والفهم أساس كل تحسين ومصدر كل تطوير . .

كذلك كان يريدهم أقوياء أحراراً فراح يشربهم قيم القوة ومفاهيم الحرية . . جعلهم كلهم سواسية لافرق بين قوي وضعيف أو غني وفقير، كلهم أمام القانون واحد وفي عين الشريعة متساوون، لهم الحقوق نفسها وعليهم الواجبات ذاتها، ثوار يؤمنون بالإنسان، بالمستقبل، بالعدالة، بالحرية فاذا مااعتدى جبلة بن الأيهم على أحد المسلمين فرض عمر بن الخطاب قصاصاً على جبلة يعيد للرجل كرامته واعتباره ويحقق له العدل والمساواة، واذا ماطلب جعفر من أخيه علي شيئاً من مال المسلمين جعله يمسك بقضيب محمى بالناركي يعلم أن ذلك حرام، لايرضى به شرع ولايقره قانون، وإذا ماتكلم عمر فأخطأ وقفت له امرأة تصوب خطأه، فاعترف عمر وقال: أخطأ عمر وأصابت امرأة . .

لقد صُنع الإنسان الجديد، بني خلية خلية ولبنة لبنة: انساناً حراً كريماً، قوياً عادلاً، مؤمناً بحقه مدافعاً عنه، صلباً في سبيل رسالته لايلين، قادراً على التحمل والصمود، لاتغريه مغريات، ولاتفسده مفسدات. وبصنعه، صنع المجتمع العربي الجديد، صنعت الأمة الجديدة فقفزت إلى الصدارة بين الأمم، حاملة رسالة العلم والمعرفة، ناشرة نور الحضارة والتقدم، فهل نستفيد - نحن الخارجين من عصور الانحطاط، الراغبين في صنع المجتمع الجديد - من تلك العبر ودروس المبتدأ والخبر؟ هل نفعل ماينبغي أن نفعله، فنصنع الإنسان الجديد؟

الجلال والجمال في الإنسان الكامل

د. سعد الدين كليب

«وقال لي: الكونُ كله
صورةُ القطب، وأنا ذاته
ابن قضيب البان»

لم يكن من المستغرب أن يطرح الفكر العربي - الإسلامي مفهوم الإنسان الكامل؛ وهو الفكر الذي جعل من الكمال جوهراً ومحوراً لمنظومته

(*) د. سعد الدين كليب: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، يهتم بالدراسات الجمالية والفنية. له العديد من الدراسات المنشورة في الدوريات المحلية والعربية.

المعرفية والقيمية. ولم يكن من المستغرب أيضاً أن يرى في الإنسان الكامل مثلاً أعلى في الجلال والجمال، على الصعيد الإنساني. فكلُّ المقدّمات المنطقية كانت تؤدي إلى ذلك. مما يعني أنّ هذا المفهوم هو نتاج طبيعي منطقي لبنية فكرية وجمالية تتمحور حول الكمال وتتأسس عليه.

ونحن، إذ نؤكّد ذلك، لانغفل عن أنّ أسطورة الإنسان الكامل أسطورة شرقية متأصلة، نجدها متمثلة في الإنسان الأول عند المزدكية، وفي الإنسان القديم عند المانوية المستعربة، وفي «آدم قدمون» في كتب القبّالة اليهودية[1]. ونجدها، في مرحلة مبكرة، عند الزرادشتية. حيث إنّ «صورة العجل الأول التي تصادفنا مراراً في الجاتا... تظلُّ صورةً غامضة غموضاً كاملاً، إذا لم ير المرءُ فيها صورةً موازية لصورة الإنسان الكامل.»[2]. ولم يكن الفكر العربي - الإسلامي، بطبيعة الحال، بمنأى عن التأثر بذلك، وليس بالإمكان غضُّ النظر عن هذا التأثر أو إغفاله. غير أنّنا لانرى أنّ التأثر هو الأساس في وجود مفهوم الإنسان الكامل، في هذا الفكر. إذ إنّ البنية العامة، لهذا الفكر، التي يُعدّ مفهوم الكمال جوهرياً فيها، كانت تفترض مفهوم الإنسان الكامل. فهو، بهذا المعنى، مفهومٌ عربي- إسلامي بقدر ماهو مزدكي أو مانوي.... الخ. بل يمكن القول إنّ الفكر العربي - الإسلامي قد أعطى هذا المفهوم غنى وتنوّعاً وشمولاً لم تكن له من قبل. وينهض ذلك من ثلاثة اعتبارات: معرفي وأيديولوجي وجمالي. وهو ماسوف يتوضّح من خلال هذا المقال.

إنّ ماكُتب عن الإنسان الكامل، في هذا الفكر، يُعفينا من الحديث عن نشأته الأولى في القرن الثالث الهجري، وعن الدواعي الدينية والفلسفية التي دعت إليه. غير أنه لايُعفينا من استعراض الأشكال التي تظهر بها الإنسان الكامل، هذه الأشكال التي يمكن حصرها بثلاثة. وهي: الشكل الإجتماعي، والشكل الفردي، والشكل الكوني. وعلى الرغم من الفوارق الأيديولوجية بين هذه الأشكال، إلا أنه لايمكن الحديث عن قطعية معرفية أو

جمالية فيما بينها فثمة بنية معرفية وجمالية تختلف وظيفتها الأيديولوجية من مرحلة تاريخية إلى أخرى، أو في المرحلة نفسها. إذ «إنّ المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي اللذين يحملهما فكرٌ واحد ليس من الضروري أن يكونا متساوقين، أي على درجة واحدة من التطور، بل غالباً مايكون أحدهما متقدماً والآخر متخلفاً. وبعبارة أخرى إنّ الانتماء إلى نفس الإشكالية وإلى نفس الحقل المعرفي لايعني بالضرورة الانخراط في نفس الأيديولوجية.»[٣]. وبما أنّ الأمر كذلك، فليس من الضروري أيضاً أن يتساوق كلٌ من الجمالي والأيديولوجي. وهو مانلحظه واضحاً في الإنسان الكامل على المستوى الجمالي.

وقبل استعراض تلك الأشكال، لابدَّ من الإشارة إلى أننا لن نتوقف إلا عند السمات التي ترتبط بموضوع هذا المقال. أي أننا لن نتعرَّض لتلك الأشكال إلا بما يخدم الحديث عن الجلال والجمال في الإنسان الكامل.

ه الشكل الإجتماعي:

لقد كان للوظيفة الإجتماعية حضور متميِّز وفعَّال، عند القائلين بالشكل الإجتماعي. حيث بدا أنّ الإنسان الكامل يوجد، في الأساس، من أجل المجتمع. فهو الذي يخلّص المجتمع الإنساني من المفاسد والنقائص والشرور، ويسير به إلى الكمال، فيكون مجتمعاً مماثلاً بحقٍّ، لمجتمع السماء. ولهذا فقد اعتبره الفارابي «العضو الرئيس» في مدينته الفاضلة، واعتبره أخوان الصفا والكرماني - والفكر الشيعي عامةً - على أنه الإمام، ورأى فيه ابنُ باجة إنساناً إلهياً.

يحدّد الفارابي إنسانه الكامل «العضو الرئيس» بعدّة سمات، منها ماهو عقلي ومنها ماهو اجتماعي، ومنها ماهو فردي[٤].

فمن الجانب العقلي، يُشكّل الاتصال بالعقل الفعّال جوهراً لاغنى عنه في تحديد الإنسان الكامل. فإذا كان الاتصال يتمُّ بالمخيلة، فإنّ هذا الإنسان يكون نبياً، وإذا تمَّ بالعقل المنفعل فإنه يكون فيلسوفاً حكيماً. وفي

الحالين فإنه في أعلى المراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة. وغنيٌّ عن البيان أنّ هذا لايكون إلا إذا كان العقل والعاقل والمعقول، في الإنسان الكامل، شيئاً واحداً. وهذا، كما هو معلوم، من السمات الإلهية عند الفارابي. أي أنّ الجانب الإلهي جوهري في وجود الإنسان الكامل. غير أنه ليس كافياً لكي يكون هذا الإنسان عضواً رئيساً فلا بدَّ من أن يحصل له اثنتا عشرة خصلة أو صفة ذات بعد اجتماعي وفردي، تتمحور كلُّها حول الكمال الحسي والمعنوي. ونذكر منها قوة الأعضاء وتمامها، وجودة الفهم والتصور والفطنة، وحُسن العبارة، ومحبة الصدق والكرامة والعدل، وقوة العزيمة والجسارة، والزهد بالشهوات كافة. وقبل هذه الخصال، لابدَّ من توفُّر أمرين اثنين، هما: أن يكون بالفطرة والطبع مُعَدّاً لهذه الخصال، وبالمَلَكة الإرادية أيضاً.

فالإنسان الكامل، إذاً، هو من احتاز على أجناس الكمالات الإنسانية من حسيّة ومعنوية، فضلاً عن الكمال الروحاني، وهو الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال. مع توكيد أنّ اتصافه بهذه الكمالات هو في الدرجة القصوى من الأفضلية. إذ إنّ «له من كل مايشارك فيه غيره أفضله.»(٥).

إنّ توفر هذه الكمالات فيه هو الذي يجعله عضواً رئيساً، ويجعله أيضاً سبباً في وجود المجتمع الفاضل. يقول الفارابي في ذلك «وكما أنّ القلب يتكوَّن أولاً ثمَّ يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن، (و) هو السبب في أن يحصل لها قواها وأن تترتَّب مراتبها، فإذا اختلَّ منها عضوٌ كان هو المُرفِد بل يزيل عنه ذلك الاختلال كذلك رئيسُ هذه المدينة.»(٥). وبهذا فإنّ المجتمع الفاضل يتأسَّس أولاً على الإنسان الكامل الذي يمدُّه بالكمال القيِّمي.

ولأنّ الفارابي يَعي أنّ وجود مثل هذا الإنسان أمرٌ في غاية الصعوبة، وغير متيسِّرٌ للناس كافة، فإنّه يقرّر أنّ «اجتماع هذه كلّها في إنسان واحد عُسْرٌ، فلذلك لايوجد مَنْ فُطِر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد

والأقلّ من الناس. »[٦]. وهو مايدفع الفارابي إلى أن لايرى مانعاً من أن تتوزّع هذه الخصال على عدّة أشخاص. وحين لايتيسر مَنْ هو خليقٌ بها، يكون المجتمع قد دَخَل طورَ الهلاك[٧].

لقد كان الفارابي مَعْنياً بإصلاح مجتمعه الذي يراه فاسداً وآيلاً للهلاك، وهو ماجعل إنسانه الكامل ذا وظيفة اجتماعية- حضارية في المقام الأول. وفي هذا يكمن المضمون الأيديولوجي له. هذا المضمون الذي يتبدَّى أيضاً في شخصية الإمام، في الفكر الإسماعيلي والشيعي عامةً الذي يرى أنّ الوظيفة الإجتماعية ذات البعد السياسي الواضح من أولى مهامّ الإمام الذي هو الاخر يهدف الى نفي الفساد والنفاق والرياء والمخالفة الدينية - أو الأصحّ المخالفة المذهبية - من المجتمع الإنساني. وهو حين يظهر - ولايظهر إلا بقَدَر - «يصير العالم بأسره لذلك الشخص جسماً وآلة وجنوداً وأعواناً، ويكون هو منه بمنزلة الرأس الذي هو مكان العقل. »[٨]. وليس هذا فحسب. بل إنّ البشر - أو الإنسان الجزئي - قد خُلقوا من أجله هو[٩].

ولايختلف الأمام، من حيث الجوهر، عن العضو الرئيس. فكلاهما يستعلي على ماهو مادي وشهوي، ويتّصل بالروحانيات أو العقل الفعال، ويتّصف بالكمالات الإنسانية. يقول أخوان الصفا «وهو الذي صحَّت آلاتُه وكَمُلت له ذاته وخلَع سوءَ عاداته، صحَّت له القوةُ المتخيلة وصَدَقَتْه فيتخيل بها الأشياء الغائبة عنه بالزمان والمكان، ثم يتصورها وينظر إليها، ويخاطبها، ويقبل عنها إذا أجابته، فيكون بذلك مستحقاً للمنزلة العالية والرتبة السامية. »[١٠]. ويؤكد الكرماني أنّ هذا الإنسان هو «مجمع الفضائل الطبيعية التي هي أسباب في نيل السعادة الأبدية وهو فيها على أمرٍ يكون به على النهاية في جميعها»[١١]. ثم يذكر الخصال نفسها التي كان الفارابي قد حدَّدها في إنسانه الكامل. حتى إنّه يذكر بعضها حرفاً حرفاً.[١٢] ليصل إلى القول إنّ «من يكون بهذه المنزلة من الوجود لايكون إلا تاماً مؤيداً فاضلاً»[١٣]

غير أنّ مايختلف فيه أخوان الصفا والكرماني – والفكر الشيعي عامة – عن الفارابي هو أن المعلم الثاني قد جعل من إنسانه الكامل أساساً للمجتمع الإنساني الفاضل، وجعل له وظائف اجتماعية – حضارية، لامذهبية أو سياسية، في المقام الأول، كما جعل منه إمكانية موجودة بالقوة في الناس كافة، وإنْ يكن وجودها بالفعل فيهم نادراً وعسيراً. على حين أنّ الفكر الشيعي يحدّد هذه الإمكانية بآل البيت وحسب. لا في الناس كافة؛ كما يجعل من إنسانه الكامل أساساً في الوجود، لا في المجتمع وحسب. وذلك فضلاً عن جَعْله الوظيفة الدينية – المذهبية والسياسية في المقام الأول من وظائف هذا الإنسان أو الإمام.

وعلى الرغم من أنّ ابن باجة يتوافق بعامة وماطرحه الفارابي، ألاّ أنه في نظرته إلى الإنسان الكامل أقلّ مثالية وطوباوية. فقد «نظر ابن باجة إلى مشروع الفارابي الحالم بعين الواقعية التي أملتها عليه أوضاع مجتمعه، فعاش حلم الماضي، حلم الفارابي، كحلم للمستقبل ولكن بصورة أكثر كمالاً.»(١٤). حيث تخفّف من مركزية الإنسان الكامل بالنسبة إلى المجتمع، وجعله مرتبطاً بالحصول على الكمال العقلي النظري. مما يوحي بنبرة فردية، على الرغم من انضوائه تحت الشكل الاجتماعي. يقول «الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فُطر على أن يكون لنفسه»(١٥). غير أنّ هذه النبرة الفردية هي نبرة الاغتراب والتوحُّد لانبرة الغنوص. وهو مادفعه إلى أن يرى في الناس الكُمَّل متوحدين أو نوابت في مجتمع النقائص والفساد.

وعلى أية حال، فإنّ ابن باجة يرى أنّ الاتّصاف بالفضائل الشكلية أمرٌ بدهي وضروري في الإنسان الكامل. حيث يقول «لذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلاً بالفضائل الشكلية فإنه إنْ لم يكن فاضلاً بهذه الفضائل وخالفت النفسُ البهيمية فيه العقلَ، كان ذلك الفعلُ إما ناقصاً أو مخروماً أو لم يكن أصلاً.»(١٦). ولكن هذه الفضائل ليست غاية في ذاتها.

بل هي إحدى الوسائل الضرورية للوصول الى السعادة القصوى التي لايمكن بلوغها من دون الاتصال بالعقل الفعال. يقول ابن باجة في ذلك «وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يَعْقل العقول البسيطة الجوهرية . . . كان عند ذلك واحداً من تلك العقول، وصَدَق عليه أنه إلهي فقط.»[١٧]. وعلى الرغم من أنّ ابن باجة قد تخفَّف من مركزية الإنسان الكامل التي نراها عند الفارابي، إلا أنّ هذا لم يمنعه من القول مخاطباً إنسانه الكامل: «كلُّ إنسانٍ وكلُّ موجود كائنٍ فاسدٌ نحوك، وبوجودك صار أولئك موجودين وبوجودك أولاً صرتَ أنت كائناً.»[١٨].

فلا فضل لأحد عليه، وله الفضل كلّه على الجميع

* الشكل الفردي:

بالنسبة إلى الشكل الفردي، للإنسان الكامل، فيمكن التوكيد أنّ الحلاج من أوائل الذين تمثلوا عملياً هذا الشكل، فكانت حياتهم ممارسة فعلية له. وفي أخباره وأشعاره مايؤكد أن الرجل كان يهدف إلى التجرد مما هو مادي وشهوي، وأنه كان يحاول العيش بمخيلته - بحسب المصطلح الإسلامي- ولهذا فقد كان قتله خلاصاً فردياً له من عالم الظلمة والعدم. وكأن خصومه قد أسدوا إليه خدمة جليلة حين صلبوه. والحق أن الحلاج واحد من أطرف المحاولات الصوفية الفردية للعيش في العوالم الروحانية والنورانية، مع ابتذال كل ماهو جسماني وظلماني. يقول «الفراش يطير حول المصباح. ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال.»[١٩]. ويقول أيضاً:

خاطَبَني الحقُّ من جناني — فكان علمي على لساني

قرَّبني منه بَعْدَ بُعْدٍ — وخصَّني الله واصطفاني[٢٠]

وعلى الرغم من أهمية الحلاج، بالنسبة الى هذا الشكل، غير أنّ المنظِّر الفلسفي له هو الشيخ الرئيس ابن سينا الذي كان اهتمامه الفلسفي مُنصباً على معالجة النفس وكيفية خلاصها من أَسْر المادة، وماتفرضه من شهوات حسية زائلة.

إنّ السعيد الحقيقي، عند ابن سينا، هو من استطاع الاستعلاء على بدنيّته، وجاور الروحانيات متّصلاً بها بنفسه الناطقة أو عقله المستفاد. يقول في ذلك «السعداء الحقيقيون يتلذّذون بالمجاورة، ويَعْقِل كلٌّ واحد منهم ذاتَه وذوَات مايتّصل به، ويكون اتصالُ بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الأجسام . . . ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول.»(٢١). ويخصّص ابن سينا اسم الإنسانية بأولئك السعداء أو الناس الكُمَّل. أما الناس الذين يعجزون عن الاستعلاء على أبدانهم، ولاتُسْعِفهم قواهم في السعي إلى المعقولات المفارقة أو الروحانيات، فلا يصحُّ أن يُطْلق عليهم اسم الإنسانية الذي يقترن عند ابن سينا، ببلوغ الكمال الإنساني المطلق الذي هو السعادة الحقيقية. يقول: «الناس المُستحقُّون لاسم الإنسانية هم الذين يبلغون في الآخرة(*) السعادةَ الحقيقية وهؤلاء على مراتب أيضاً، وأشرفهم وأكملهم الذي يختصُّ بالقوة النبوية.

والقوة النبوية لها خواصُّ ثلاثة قد تجتمع في إنسان واحد، وقد لاتجتمع، بل تتفرق»(٢٢). أما هذه الخواص، فالأولى منها هي قوة الحدس التي تعود إلى الاتصال بالعقل الفعّال. وهذا الاتصال «وإنْ كان أقلياً نادراً فهو ممكن غير ممتنع»(٢٣).

وتتعلق الخاصة الثانية «بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج. وفعْلُ هذه الخاصّة هو الإنذار بالكائنات والدلالة على المغيَّبات»(٢٤). ويكمن السبب في معرفة ذلك في اتصال النفس الإنسانية بنفوس الأجرام السماوية. أما الخاصّة الثالثة فهي تغيير الطبيعة(٢٥). حيث يتمكّن النبيُّ أو الإنسان الكامل عامة، بما يمتلك من قوى نفسية، من أن يؤثّر في الطبيعة، فيغيّر مجراها، ويُحدث فيها أموراً خطيرة كالصواعق والعواصف والزلازل والبراكين . . . الخ. وينطلق ابن سينا، في هذه الخاصة، من أنّ «من شأن

(*) الآخرة هنا لاتعني اليوم الآخر أو يوم القيامة، كما في الدين الإسلامي، بل تعني المآل الى الكمال الإنساني المطلق.

الأنفس أن تحدث منها في أبدانها حرارةٌ قوية بالفرح تكون سبباً لدفع كثير من الآلام، وبرودةٌ قوية بالغمّ والخوف تكون سبباً للأمراض بل للهلاك»[٢٦]. وبما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى علاقة النفس بالبدن، فلم لاتكون تلك هي الحال بالنسبة إلى علاقة الأنفس الكاملة بالطبيعة. هذه الأنفس التي تمتلك قوى تتجاوز أبدانها!.

وغنيٌّ عن البيان أنّ هذه الخواص لاتحدث إلا بعد الاستعلاء على البدن والماديات كافة. ففي ذلك يكمن الكمال وتكمن السعادة «فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصُّها هو صيرورتها عالماً عقلياً، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستعلائية.»[٢٧].

إن ابن سينا لايعلّق آمالاً اجتماعية على إنسانه الكامل. بل إنّ هذا الإنسان لايهدف إلا إلى سعادته ولذّته هو. فكماله الإنساني المطلق هو خلاص فردي له من ظُلْمة هذا العالم المادي. سواء أكان ذلك على صعيد الطبيعة أم على صعيد المجتمع. فهو لايسخّر قواه الإعجازية من أجل الآخرين. فالآخرون لايستحقون اسم الإنسانية أصلاً. وعلى الرغم من أنّ الخلاص الفردي هو الأساس في هذا الإنسان، إلا أنّ ذلك لايعني انتفاء الجانب الإجتماعي عنه. فلا بدّ له من الاحتياز على الكمالات الإنسانية كافة، التي هي دون هذا الكمال الروحاني. أي لابدّ له من الاتّصاف بالفضائل الأخلاقية. بل إنّه يتّصف بها في أعلى درجاتها. فإذا كان هدفه فردياً خلاصياً، فإنّ هذا لايعني إهماله لما هو اجتماعي – أخلاقي. فلقد تمّ تنزيه السعداء أو الناس الكُمَّل من كلّ مايشين على الصعيد الأخلاقي. إنهم المُثُل العليا الإنسانية، وإنْ لم تكن هواجسُهم فردية.

وإذا كان هذا الشكل قد نفى مركزية الإنسان الكامل، على الصعيد الإجتماعي فإنه لم ينفِ هذه المركزية على الصعيد الروحاني. فبقي هذا الإنسان مركزاً لما هو روحاني في عالم المادة والظلمة. وهو مايقرّره ابن

سبعين الذي يقول بلُغَته الإشراقية «فَمَنْ عَلِمَ الأمرَ بكماله علِمَ الروح . . . ومَنْ كان ذلك كان نُوْر الله المُظلَم . ومن كان نورَ الله المظلم كان روحه القائم في الأشياء وبه قامت . ومن كان روحه القائم في الأشياء كما قيل كان نورَ الله الكاشف . ومن كان نور الله الكاشف كان روحه القائم بذاته . ومن كان روحه القائم بذاته كان هو الأشياء بوجهٍ أنقص . ومن كان الأشياءُ هو بوجه أنقص كان الإحاطة الصمدية . ومن كان الإحاطة الصمدية كان هو الأشياء بوجهٍ أكمل . ومن كان ذلك بجملته كان الكامل . . . وكان المكمل لسواه»(٢٨) .

فالإنسان الكامل ، بهذا المعنى ، هو من يعرف سرَّ الروح ، وسرَّ المادة (نور الله المظلم) ، وسرَّ النفس (نور الله الكاشف) ، وسرَّ العلاقة بين المادة والنفْس (الروح القائم في الأشياء) ، ومن يعرف أيضاً سرّاً الألوهية (الإحاطة الصمدية) . إنه من عرف كل الأسرار المخبوءة في هذا الوجود ، وتذوق طعمها وتلذذ به . ومن وصل إلى ذلك كان من السعداء الذين عاينوا الذوات المجردة ، وطالعوا النظام القديم ، وخرقوا النواميس الكونية(٢٩) .

وفي ذلك يتم الكمال الإلهي في الإنسان الذي يغدو هو الأشياء والأشياء هو ، كما يغدو هو الله ، والله هو ، هذا مايعبِّر عنه ابن سبعين بقوله «من يقول الحمد لله على كماله في عبده يدخل في زُمْرة الكمّل . بل الكامل هو الذي يقول الحمد لله على ت وعلى م وعلى ك»(٣٠) . وبصرف النظر عن هذه الأحرف الرمزية المستغلقة علينا والمفتوحة ، كما نعتقد ، على مريدي ابن سبعين ، فإنّ الرجل يرى أنّ الكمال الإنساني يكمن في حلول الكمال الإلهي في الإنسان .

ولاتكتمل نظرة ابن سبعين إلى الإنسان الكامل ، من دون الوقوف عند رسالته في أنوار النبي التي هي ، في حقيقتها ، رسالة في أنوار الإنسان الكامل المتمثِّل بشخصية النبي الكريم .

يرى ابن سبعين أنّ للنبيّ خمسة وثلاثين نوراً، هي صفاته التي يتميّز بها من سواه. أما هذه الأنوار، فهي «نُورُ عزَّته، ثم نور الغاية الإنسانية، ثم نور الإدراك، ثمّ نور النبـوة، ثم نور النشـأة، ثمّ نور السـابقـة، ثمّ نور التشريف، ثمّ نور التدلُّل، ثمّ نور التركيب، ثمّ نور المولد، ثم نور الخلقة، ثم نور التربية، ثم نور الانتقال، ثم نور النهاية، ثم نور التضمُّن، ثمّ نور العادة، ثمّ نور التسخير، ثمّ نور الاتّباع، ثمّ اللواحق، ثمّ نور الجاه، ثمّ نور الخطابة، ثمّ نور المقـايسـة، ثمّ نور التـفـضيل، ثمّ نور الإحـاطة، ثمّ نور الحَصْر، ثمّ نور الكَشْف، ثمّ نور التزكية، ثمّ نور المكانة الكبرى، ثمّ نور الانفراد، ثمّ نور الذكر والعلامة، ثمّ نور العلانية، ثمّ نور الخصوصية في أوّل حاله، ثمّ نور الخير المحض، ثمّ نور اللواء، ثمّ نور العبودية.»[٣١].

وعلى الرغم من أنّ حدود هذا الفصل لا تسمح بشرح هذه الأنوار، فإنه لابدّ من شرح بعضها مما يتعلق بالجمالي في الإنسان الكامل.

يشرح ابن سبعين نورَ الغاية الإنسانية بأنه الإسراء إلى آخر العمارة الروحانية والجسمانية. أي بلوغ الكمال الإنساني المطلق، ونورَ الإدراك بأنه إدراكَ الله وإبصاره على أي نوع كان، ونورَ السابقة بأنه الأول في الوجود، ونورَ الجاه بأنه واحدُ الله في التخصص، والشفاعة تدلّ على ذلك، ونورَ الخطابة بأنه قد أُوتيَ جوامعَ الكلم، ونورَ الإحاطة بأنه اجتمع فيه كلُّ ما تفرّق في الأنبياء، ونورَ الخير المحض بأنه قد استعلى على شهواته، ونورَ اللواء بأنه ينشر مجدهَ يوم القيامة... أما نورُ المكانة العظمى فهو الذي يكشف له عن جلاله في التكميل والتحديد والتتميم... الخ[٣٢].

وقبل أن نغادر هذا الشكل، في الإنسان الكامل، لابأس من الإشارة إلى أنّ ابن سبعين يقترب في إنسانه الكامل من الشكل الكوني، وإنْ يكن ينتمي، بعامة، إلى الشكل الفردي. فالمركزية الروحانية، عنده، تكاد تتحوّل إلى مركزية كونية. غير أنّ الخلاص الفردي بقي السمة العامة لإنسانه الكامل.

• الشكل الكوني:

يمكن القول إنّ الشكل الكوني يدين للشيخ الأكبر ابن عربي بنشأته وتبلوره، حيث ارتفع ابن عربي بإنسانه الكامل من المستوى الإجتماعي والفردي إلى المستوى الكوني وكأنه رأى أنّ تحديد هذا الإنسان بما هو اجتماعي أو فردي، إنما هو تقزيم له. فجعل منه ذا مركزية كونية. وقد أثّر ابن عربي فيمن جاء بعده من المتصوفة، على هذا الصعيد وعلى أصعدة أخرى، ولعلّ الجيلاني من أهمّ القائلين بما قاله ابن عربي، فيما يخصُّ الإنسان الكامل.

يقرّر الشيخ الأكبر أنّ العالم خُلِق من أجل غاية محدَّدة، وهي الإنسان الكامل، فهو العلّة النظرية في وجود هذا العالم، وهو الغاية النهائية منه. يقول ابن عربي في - ذلك «لما كان المقصود من العالم الإنسانَ الكامل كان من العالم أيضاً الإنسان الحيوان المشبه للإنسان الكامل في النشأة الطبيعية. وكانت الحقائق التي جمعها الله في الإنسان متبدِّدة في العالم.»(٣٣). فهو المعادل الموضوعي للعالم ماهيةً وتركيباً. حيث جمع الحقائق كلَّها في ذاته. فكلُّ ماتفرَّق في هذا العالم اجتمع في الإنسان الكامل. غير أنَّ له أفضليةً على العالم لاتكمن في كونه الغاية النهائية من الخلق فحسب، بل تكمن أيضاً في كونه مختصر الحقّ. إنّه الحقُّ والخلقُ معاً. ومن ذلك جاءت تعبيرات ابن عربي المتعدّدة والمعبِّرة عن هذا المعنى، من مثل: المختصر الشريف، والكلمة الجامعة، والنسخة الكاملة... الخ. يقول «فالعالم مختصر الحقّ، والإنسان الكامل مختصر العالم والحقّ. فهو نقاوة المختصر. أعني الإنسان الكامل، وأما الإنسان الحيوان فإنّه مختصر العالم.»(٣٤).

وإذا كان العالم قد وُجد بالإنسان الكامل، فإنّ الحقّ قد عُرِفَ به أيضاً. فلولاه لما عُرِف الله. إذ إنّ المعرفة بالله تقتضي إمكانية روحانية متميزة لايستطيعها إلا الإنسان الكامل «فإنّ الله لمّا أحبَّ أن يُعْرَف لم يكن أن يعرفه

إلاّ من هو على صورته . وما أوجد الله على صورته أحداً إلاّ الإنسان الكامل . »(٣٥) . وهو مايجعله ذا مركزية كونية تميّزه من سواه . فهو ظلُّ الله ونائبه حيث «يكون الحقُّ لسانَه وجميعَ قواه»(٣٦) . ولهذا لاغرابة في أن يكون علّة بقاء العالم واستمراريته ، فضلاً عن أنه علّة وجوده النظرية وغايته النهائية . «اعلمْ أنّ الإنسان الكامل عُمُدُ السماء الذي يُمْسك اللهُ به وجودَ السماء أن تقع على الأرض ، فإذا زال الإنسان الكامل وانتقل إلى البرزخ هوَت السماء . »(٣٧) .

ويمتاز الإنسان الكامل أيضاً بصفته الوحدانية ، حيث إنّ كلَّ شيء في العالم مؤلّف من زوجين إلا هو . فلا حاجة به إلى غيره . لأنه يقوم مقام الجماعة(٣٨) ، على حين أن الجماعة بل الكون كلّه ، لايقوم إلاّ به . وينبغي الإشارة ، في هذا المجال ، إلى أنّ ابن عربي لايخصّص الكمال الإنساني المطلق بالرجل دون المرأة . بل المرأة ، عنده ، يمكنها أن تصل إلى هذه الرتبة ، شأنها شأن الرجل . «كلُّ مايصحّ أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء ، كما كان لمن شاء الله من الرجال»(٣٨) . ومثل هذا الطرح لانلحظه إلا عند الشيخ الأكبر .

وبذلك ، فإنّ ابن عربي قد نظر إلى الإنسان الكامل من ثلاث وجهات وهي : جهة الكيان الوجودي . حيث إنه الجانب الإلهي من الإنسان ، أو الجانب الإنساني من الله . وتكمن الجهة الثانية في كونه الصلة بين الله والعالم . أما الثالثة فتكمن في النظر إليه من جهة المعرفة . حيث يدرك الإنسان الكامل إنسانيته الجامعة للصفات الإلهية وللصفات الكلّية للعالم ، ويدرك كون هذه الإنسانية هي مركز العالم وأصلُ الوجود والعالم الصغير الذي يلخّص مُمكنات العالم الأكبر . (٣٩)

إنّ الفرق بين الإنسان الواقعي والإنسان الأسطوري ، أو بتعبير ابن عربي ، بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل ليس فرقاً في النوعية . بل هو فرق في كميّة الكمالات التي ينالُها كلٌّ منهما . فعلى حين يصل الثاني إلى

نَيْل الكمال الإنساني المطلق مشتملاً على الكمالات الأخرى كافة، يتراوح الأوّل بين الكمال المادي والكمال المعنوي. أي ينحصر في حدود الكمال المقيَّد. غير أنّ إمكانية بلوغ الكمال المطلق قائمةٌ في الإنسان الحيوان. مما يعني أنّ ابن عربي يفترض أنّ كلّ إنسان يمكنه أن يكون كاملاً، من حيث الإمكانية، وإنْ يكن قد رأى أنّ الذين قد بلغوا هذه الرتبة بالفعل هم الأنبياء وأقطاب الصوفية، وأهمهم على الإطلاق، النبي الكريم محمد، فهو الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه(٤٠).

إنّ هذا الطرح نفسه نلحظه عند الجيلاني الذي يصرِّح بأنّ «مطلق لفظ الإنسان الكامل حيث وقَع في مؤلفاتي إنما أريد به سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلّم تأدُّباً لمقامه الأعلى ومحلّه الأكمل الأسنى.»(٤١). غير أنّ ذلك لايؤدي إلى أنّ الجيلاني ينفي إمكانية الكمال الإنساني المطلق عن البشر. بل إنّه يقرّر هذه الإمكانية، وذلك في قوله في النوع الإنساني «إنّ أفراد هذا النوع الإنساني كلّ واحد منهم نسخةٌ للآخر بكماله لايُفقد في أحدٍ منهم مما في الآخر شيء إلاّ بحسب العارض، ومتى لم يحصل العارض فَهُم كمرآتين متقابلتين يوجد في كل واحدة منهما مايوجد في الأخرى. ولكن منهم من تكون الأشياء فيه بالقوة، ومنهم تكون فيه بالفعل وهم الكُمَّل من الأنبياء والأولياء. ثم إنهم متفاوتون في الكمال. فمنهم الكامل والأكمل.»(٤٢).

ولانكاد نجد اختلافاً بين الجيلاني وابن عربي، إلا في الإسهاب والشرح، ولهذا لانرى بنا حاجةً إلى استعراض ماطرحه الجيلاني غير أنّ هذا لايمنع من عرض بعض ماقاله، في ذلك، كيما يتوضَّح الشكل الكوني، للإنسان الكامل أكثر فأكثر.

لقد سلف القول بأنّ ابن عربي يرى أن هذا الإنسان هو مختصر الحقّ والخلق، أو الله والعالم. وهو مايفصِّلُ فيه الجيلاني مقرراً «أنّ الإنسان الكامل مقابلٌ لجميع الحقائق الوجودية بنفسه. فيقابل الحقائق العلوية بلطافته

ويقابل الحقائق السفلية بكثافته»(٤٣). ثم يفصِّل القول، في هذه المقابلات، فيكون العرش مقابلاً بقلب الإنسان الكامل، والكرسيّ بإنيّته، وسدرة المنتهى بمقامه، والقلم الأعلى بعقله، واللوحُ المحفوظ بنفسه، والعناصر الأربعة بطبعه، والهيولى بقابليته، والهباء بحيّز هيكله... وهكذا حتى يستنفد الموجودات كافة، بما فيها الجن والشياطين والثعالب والأسود والفئران والبحار والرياح... الخ(٤٤). وبما أنه كذلك فلا غرابة في أن يكون «هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الموجود من أوّله إلى آخره، وهو واحدٌ منذ كان الوجودُ إلى أبد الآبدين. ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس فيسمى به باعتبار لباس ولا يسمى له باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد»(٤٥) فالحقيقة المحمدية واحدة ومتعددة في آن معاً. إنها واحدة من حيث المعنى، ومتعددة من حيث الأشكال والأسماء. وما الحقيقة المحمدية، عند الجيلاني، سوى الجوهر في إنسانه الكامل.

ويرى الجيلاني أنّ للإنسان الكامل ثلاثة برازخ ومقاماً. أما البرزخ الأول فهو برزخ التحقق بالأسماء والصفات الإلهية، أي المعرفة المطلقة بالله. والبرزخ الثاني هو برزخ الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية أي الإطلاع على سائر المغيبات. والثالث هو برزخ التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية. وبه يتمكن الإنسان من خرق نواميس الطبيعة، فيأتي بالخوارق. وهذا البرزخ يؤدي بالضرورة إلى المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام، وليس بعد ذلك إلا الكبرياء، وهي النهاية التي لاتدرك، لها غاية(٤٦). وبذلك يكون قد بلغ أقصى مايمكن أن يبلغه كائن. وهو ماقاله ابن عربي، والصدر القونوي(٤٧)، وماسوف يقوله ابن قضيب البان المتوفى، في القرن الحادي عشر الهجري، وذلك إذ يقول «أوقفني الحق على بساط القطبية وقال لي: الإنسان الكامل قطب الشأن الإلهي، وغَوْثُ الآن الزماني. أوّلُ ماأُسلم له: التصريف في قطر نفسه حتى يبلغ الأشد، ثم أسلمَ له ماوافقه من أقطار الأقاليم، ثم أُسلم له الأرض، ثم يُسلَّم له المُلك، ثم يُجمع له الملك والملكوت. وهذا هو النائب الرحماني.»(٤٨).

وغني عن البيان أنّ هذا الشكل الكوني لايخلو من موقف أيديولوجي من الواقع الإجتماعي. حيث تم الاستعلاء على مايعانيه الواقع من تفرقة واضمحلال ولامركزية وبطش وفساد. فالإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة في زمن التفرقة، وهو الرحيم في زمن البطش(٤٩) وهو المدينة الفاضلة(٥٠) في زمن الفساد، وهو القطب في زمن الاضمحلال والتشتت واللامركزية السياسية.

وعلى الرغم من أن هذا الموقف موقف انسحابي من الواقع، إلاّ أنّ فيه ملمحاً ثورياً يرفض الواقع السلبي متجاوزاً إياه بنقيضه الفاضل الأسطوري. وهو وإن يكن أقل ثورية واجتماعيةوأكثر أسطورية وطوباوية مما طرحه الفارابي، يبقى موقفاً له قيمته الأيديولوجية – الثورية.

تلك هي الأشكال الثلاثة التي تظهر بها الإنسان الكامل، في الفكر العربي – الإسلامي، وهي أشكال متعاقبة تاريخياً – على الصعيد النظري – على النحو الذي عرضناها فيه، كما أنها متزامنة من حيث السيرورة التاريخية، مع تفاوت في الشيوع والهيمنة لهذا الشكل أو ذاك!

ونصل إلى تحديد السمات العامة المشتركة لهذه الأشكال، بعد أن تعرّفنا، بإيجاز، إلى خصوصية كل منها. وذلك كيما نفيد منها في التحديد الجمالي للإنسان الكامل، في هذا الفكر. مع الإشارة إلى أنّ هذه السمات هي المحددة للكمال الإنساني المطلق.

* **السمات الكمالية العامة**: أما تلك السمات فهي:

١ – إنّ العنصر الروحاني أو الإلهي عنصر أساسي، في الإنسان الكامل، يتأتى له من الاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعال أو العالم النوراني. وهو عنصر مكتسب بالإرادة والتحصيل، من حيث المبدأ.

٢ – إنّ الاستعلاء على ماهو مادي وشهوي من أخصّ خصائص هذا الإنسان حيث يتمكن من التحرر من أثر الطبيعة المادية – الظلمانية التي تنصاع لها الكائنات الأرضية وهذا الاستعلاء لايجعله مسيطراً على ماديته فحسب.

بل يجعله أيضاً أعمق إدراكاً واستيعاباً لما هو مادي ولما هو روحاني في الوقت نفسه. إذ إنّ المادة حجاب. ومَنْ يتحرّر منه يمتلك أسباب المعرفة الحقّة.

٣- إنّ نيل الكمـالات المادية والمعنوية هو أمـرٌ لاغنى عنه في بلوغ الكمال الإنساني المطلق. وذلك على الرغم من أنّ هذه الكمالات ليست شرطاً لازماً لذلك الكمال. غير أنّ عدم الحصول عليها هو من الموانع التي تمنع حصوله، فهذا الكمال لايحصل إلا بعد تلك. وهو مايحيل على الجانب الإجتماعي في الإنسان الكامل الذي هو إنسان اجتماعي فاضل أولاً، ومن ثمَّ هو إنسان روحاني أو إلهي. وهذه من المسائل التي لاخلاف حولها بين الأشكال الثلاثة. فحتى الشكل الفردي يرى أنّ الاحتياز على الفضائل الإجتماعية من الأمور التي لاغنى عنها في هذا الإنسان. وبشكل عام يمكن القول إنّ التراتبية ذات أهمية في هذا المجال. حيث إنّ بلوغ الكمال الإنساني المطلق يعني الوصول، عبر مراتب الكمال، إلى آخر مرتبة كمالية. مع الإشارة إلى أنّ الإنسان الكامل يشترك مع الآخرين من ذوي الكمالات المادية والمعنوية في أفضل مايتّصفون به. فاتّصافه بالفضائل الأخلاقية، مثلاً، هو في الدرجة العليا من الاتصاف.

٤- إنّ الفاعلية الإجتماعية أو الروحانية أو الكونية هي من السمات التي تجعل من الإنسان الكامل ذا مركزية مطلقة. فهو المحور في العالم الظلماني، مثلما أنّ الذات الإلهية هي المحور في العالم النوراني. مما يعني أنّ الجانب الخلاصي ذو أهمية كبرى في هذا الإنسان. فوجودهُ يعني خلاصاً اجتماعياً من الظلم والفساد، أو خلاصاً فردياً من أسر المادة والعدم، أو خلاصاً كونياً من التشيُّؤ والاغتراب وكل مايحدُّ من طاقات الإنسانية. إنّ هذه الفاعلية الخلاصية هي العلّة الأولى، في الوجود الفاصل للإنسانية. وهو مايؤدي بالضرورة إلى أن يكون الإنسان الكامل عضواً رئيساً أو إماماً أو قطباً أو إلهياً أو كائناً يستحق اسم الإنسانية.

٥- إنّ الإنسان الكامل هو المعادل الموضوعي للإنسانية أو للخلق كافة. وهو الصلة بين الأرض والسماء. إذ أنه الأوحد الذي يجمع بين العالم المادي والعالم الروحاني، أو بين الحق والخلق، فيكون بذلك أهلاً لأن يكون الصلة بين هذين القطبين، وهو مايجعله رحيماً بمن هو دونه من الناس، أي رحيماً بالبشر كافة. حيث إنه يعرف الطبيعة التي هم عليها، ويعرف تأثيرها فيهم، فلا يظلم ولايبطش. وإن فعل فلعلة ما. غير أن بطشه يبقى ذا رحمة.

تلك هي السمات العامة المشتركة، بين الأشكال الثلاثة، التي تنظم الكمال الإنساني المطلق وهذه السمات هي المادة الأولى لما هو جمالي في الإنسان الكامل. ولولاها لما تيسر لنا أن ننشيء هذا الفصل. فليس كل ماهو معرفي أو أيديولوجي يمكن أن يكون ذا مستوى جمالي.

إنّ ثمة تداخلاً بين الجلال والجمال في الإنسان الكامل، في الفكر العربي- الإسلامي، فهو جليلٌ باعتبار، وجميل باعتبار آخر. ويستحيل الفصل بينهما، تماماً كما يستحيل الفصل بين الجلال والجمال في الذات الإلهية. ولاغرابة في ذلك، فالإنسان الكامل هو الإنسان الإلهي أو النائب الرحماني أو ظلُّ الله. غير أنه يمكن التوكيد أنّ الجلال يرتبط في الدرجة الأولى بالجوهر الإلهي من الإنسان الكامل، على حين يرتبط الجمال، في الدرجة الأولى أيضاً، بالجوهر الإنساني منه. من دون أن يعني ذلك عدم ارتباط كلٌّ منهما بهذا الجوهر أو ذاك. وعلى الرغم من استحالة الفصل بينهما، فإننا مضطّرون لذلك، لدواعٍ بَحثيةٍ محضة.

* الجلال:

إذا كانت الذات الإلهية هي المثل الأعلى للجلال عامة، فإنّ الإنسان الكامل هو المثل الأعلى للجلال الإنساني خاصة. فإليه ينبغي أن تتوجه أنظار البشر، للتخلص مما يشوبهم من تفاهة ومحدودية، وهم في سجن المحسوسات. فهو المعيار الذي ينبغي عليهم أن يقيّموا به وجودهم القيمي، وأن يقوموه أيضاً. وإلاّ فإنّ التفاهة سوف تشمل السيرورة الإنسانية عامة.

من المعلوم أنّ الفكر الجمالي العربي - الإسلامي يذهب إلى تحديد الجلال بأنه الكمال المتصف بالعظمة والمجد، من حيث السمات الموضوعية. وإذا مانظرنا إلى الإنسان الكامل، من منظور هذا التحديد. فإنّ كونه جليلاً يبدو أمراً بدهياً لامشاحة فيه. حيث اتصف بالكمال، في أعلى مستوياته، واتصف كماله أيضاً بأعلى مستويات العظمة والمجد والكبرياء، على الصعيد الإنساني. يقول ابن عربي في ذلك «لم يبق في الإمكان شيء إلاّ أُودعَ فيه في أول منشئه ومبانيه حتى برز على غاية الكمال وظهر في البرازخ بين الجلال والجمال.»[٥١].

ولعل أولى السمات التي تحدد الجلال فيه هي الاستعلاء على المادي والشهوي في الطبيعة الإنسانية. أي أنّ استعلاءه على طبيعته المادية هو في ذاته ملمح جليل إذ إنّ ذلك غير متيسّر بسهولة. فهو يحتاج إلى عزيمة نادرة، وإلى مكابدات متعددة ومتنوعة، وإلى مجاهدات عقلية ونفسية، يستطيع بها أن يرى اللذائذ والمسرات والشهوات الحسية أمراً مبتذلاً لايليق بمن نذر وجوده للروحاني المفارق والعوالم المجردة.

لقد أكد كل من تحدث في الإنسان الكامل، أنّ المنكوح والمأكول والمشروب من الأمور التي لايهتم لها هذا الإنسان، ولايرى فيها لذته المنشودة. ولهذا فهو يأتيها على مضض وحذر وبما يكفل له بقاء بدنه.

وحين يتيسّر له ذلك، يكون قد دخل مرحلة الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال أو الروحانيات عامة. وهي المرحلة التي يتأكد فيها ذلك الاستعلاء، ويتأكد أيضاً الجوهر الإلهي فيه. حيث يتحول إلى شخصية إلهية فضلاً عن شخصيته الإنسانية. وفي ذلك يكون جلاله قد اكتسب صفته الإلهية. وهو مايجعله «الرئيس الذي لايرؤسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض»[٥٢]، بتعبير الفارابي.

وعلى الصعيد الفردي- الاجتماعي يتميز الإنسان الكامل بأنه يشترك مع الآخرين بأفضل مالديهم. فهو ليس كريماً أو رحيماً أو جسوراً، أو فاضلاً، أو قوي العزيمة، أو عادلاً، أو يرفض الظلم ويقاومه، فحسب. بل هو في الذروة من كل هذه. حيث «تسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع»(٥٣). فاتصاف كمالاته، على هذا الصعيد، بالعظمة والمجد من الأمور البدهية فيه. والحق أن الجلال بعامة لايقوم إلا فيما هو نادر واستثنائي وغير عادي. فالشيوع والعادية من السمات التي يمتنع وجود الجلال بها. وهو ماكان الفكر العربي - الإسلامي يعيه جيداً، فجعل من إنسانه الكامل شخصية متفردة ونادرة وغير عادية. فهو حين يتصف بالكمال المادي يتصف به في أعلى مظاهره. حيث إن قواه الظاهرة والباطنة، فضلاً عن أعضائه، تعمل بأفضل شكل ممكن، وحين يتصف بالكمال المعنوي يتصف به في نوع من العظمة والمجد، وكذا هي الحال بالنسبة الى الكمال الإنساني المطلق. ومن كان على هذا النحو، كان أهلاً لأن يكون رداء الحق كما يقول ابن عربي «الكبرياء رداء الحق وليس سواك، فإن الحق تردى بك إذا كنت صورته. فإن الرداء على صورة المرتدي»(٥٤). أو بمعنى آخر: إن الإنسان الكامل قد استمد جلاله من الجلال الإلهي. غير أن هذا الاستمداد ليس عضوياً أو طبيعياً جاء من دون محاولة أو مجاهدة. بل إن السمو الدائم إلى الأرفع، في هذا الإنسان، هو الذي جعل منه كاملاً، ورداً للحق. وإذا ماتوقفنا عند عبارة ابن عربي «الكبرياء رداء الحق وليس سواك»، فإن مسألة الجلال في الإنسان الكامل تكون أوضح. فالحق يتردى بالكبرياء، أي بالجلال، على مستوى الخلق، تتخذ شكل الإنسان الكامل، وهو مايؤدي بالضرورة إلى أن هذا الإنسان هو جلال الجمال الإلهي بنحو أو بآخر. فإذا كان الجلال الإلهي المطلق خاصاً بالله وحده، ليس لإنسان فيه مدخل، فإن جلال الجمال وجمال الجلال الإلهيين اللذين هما ذراعا الجلال المطلق إلى الخلق- إن صح التعبير- يتخذان شكل الإنسان الكامل في جلاله وجماله. وبما أن الأمر كذلك، فلا

غرابة في أن تُنسب إليه الخوارق ومعرفة المغيَّبات، والاستعلاء على الشروط المكانية والزمانية. حيث إنه قد حصل على نور المكانة العظمى التي هي الكشف عن الجلال فيه، بحسب ابن سبعين، أو إنه «وصل إلى المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام»[٥٥]، بحسب الجيلاني.

إن هذه الصفات الموضوعية في جلال الإنسان الكامل تفرض نفسها على المجتمع أو الخلق كافة، من حيث المشاعر والمواقف. فيقبلون به رئيساً أو إماماً أو قطباً، ويوفون له حقه من التعظيم والإجلال[٥٦]، فتكون الرهبة محور المشاعر نحوه، والانقياد محور المواقف. ولا يغمطه حقه أو يناوئه «إلا كل رذل خبيث عاهر»[٥٧]. إذ أن الشكل الطبيعي للعلاقة بالإنسان الكامل هو الرهبة منه والانصياع له، والإحساس بالقهر نحوه. أو كما يقول ابن عربي «فإن رزقت النور الإلهي فأنت إذ ذاك سلطان العالمين وصاحب الحقيقتين. الوجود تحت قهرك وبأسك وأمرك»[٥٨]. مع الإشارة إلى أن هذه الرئاسة لا تتأتى له من الاتفاق حوله. بل تتأتى له من كونه الأفضل والأعظم والأسمى، بما فيه من صفات استثنائية، وبما يأتيه من أعمال خيرية، لا يستطيعها غيره. إذ إن أعماله قد نظر الله «إليها بأحلَّة البهاء وأقعدها على منبر الجلال.»[٥٩]. إنها هي الأخرى أعمال كاملة جميلة ذات ملمح جلالي بما فيها من عظمة ومجد. وهي تخلو، بالضرورة، من كل ما يرتبط بالشر والقبح. حيث يرى الفارابي في إنسانه الكامل «مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً . . . صعب القياد إذا دُعي إلى الجور وإلى القبيح.»[٦٠]. ويرى فيه الكرماني «كارهاً بالطبع لكل ما يهجن ويشين.»[٦١]. غير أن الإنسان الكامل لا يقوم بهذه الأعمال الفاضلة الجميلة من أجل الرئاسة أو أي غرض دنيوي. فهو لا يتوسل بها من أجل منفعة مادية أو معنوية، خاصة أو عامة. بل يتوسل بها من أجل بلوغ الكمال الإنساني المطلق الذي هو السعادة القصوى الحقيقية. فهذه السعادة هي هدفه وغايته وسبب أعماله الجميلة. إنه زاهد بما لدى البشر، طامع في عالم الروحانيات. وإذا ما نال الرئاسة أو الخلافة أو الإمامة،

فهو لايفرح أو يغتبط بها. لأنها من التوافه التي يترفع عن السعي إليها. فهو «ليس يريد التحكم عليك ولا الرئاسة»[٦٢]. كما يقول ابن عربي. إذ «إنه النور المحض وله مـالا عينٌ رأت ولا أذن سـمـعت ولاخطر على قلب بشر»[٦٣]. بحسب ابن سبعين. وبذلك فإنّ حصوله على نور الجاه أو نور اللواء، حيث ينشر مجده، ليس سوى نتيجة لحصوله على كماله الإنساني المطلق الموصوف بالعظمة والمجد والكبرياء.

يتوضح مما سلف أنّ الجلال، في الإنسان الكامل. متحدِّد بالنقاط التالية:

آ- الحصول على الكمالات الإنسانية الممكنة من مادية ومعنوية وروحانية، مع بلوغ الدرجة القصوى من كل منها.

ب- حصول المعرفة المطلقة له، وحصول القدرة المطلقة أيضاً، بحيث إنه يطّلع على كل شيء حاضراً كان أو غائباً بالإضافة إلى إمكانيته في تغيير نواميس الطبيعة.

جـ- تداخل الجوهرين الإلهي والإنساني فيه، واحتفاظه بهما معاً. مع ميل واضح فيه إلى الجوهر الإلهي لأنه الأساس في بقائه كاملاً. أما الجوهر الإنساني فهو الأساس في بقائه فاضلاً في العلاقة بالخلق والبشر تحديداً.

د- كونه الشخصية المركزية الخلاصية التي تتمحور حولها المخلوقات أو الإنسانية والتي تحقق لها الوجود الطبيعي- المادي أو الوجود القيمي الفاضل، أو الروحاني. فتقوم بما يعجز عنه سواها، وتأتي بكل مافيه خير الخلق، من دون منفعة دنيوية وكأنّ أفعاله هذه هي أفعال فطرية طبيعية يقتضيها كماله المطلق. ولاغرابة في ذلك، فهو الغائب الرحماني.

ولاشك في أنّ حصر الجلال الإنساني بالإنسان الكامل وحسب، لايحيل على نفي الجلال عن البشر الواقعيين، بقدر مايحيل على موقف أيديولوجي - وجمالي طبعاً- عامّ من مجمل الزعامات السياسية المتعاقبة-

بدءاً من القرن الرابع الهجري تقريباً- التي تزعم لنفسها العظمة والمجد، وهي في واقع الحال تخلو منهما. بمعنى أنّ الارتفاع بالجلال الإنساني إلى هذا المستـــوى هو في شطرٍ منه مـــوقفٌ أيديولوجي سلبي من الواقع الإجتماعي- التاريخي الذي جعل، بتفاهته وصراعاته وتناقضاته المختلفة، من الجلال حلماً انسانياً، ينبغي أن يسعى إلى تحقيقه أصحاب الأحلام الكبرى من الفلاسفة والمتصوفة. فبالجلال الإنساني يتمكن المجتمع من تجاوز تناقضاته وتمزقه واضمحلاله. وعلى الرغم من أنّ الإنسان الكامل بجماله وجلاله مجرد أسطورة، في نهاية المطاف، إلاّ أنّ هذه الأسطورة - الفلسفية والصوفية- تحيل على رغبة حقيقية، في رؤوس أصحابها على الأقل، في مايعانيه المجتمع العربي - الإسلامي من نقصان وتمزق، منذ أن برزت الدلائل على بداية سقوط الأمبراطورية الإسلامية العظمى. غير أنّ ثمة إشارة لابدَّ منها، وهي أنّه على الرغم من أنّ الجلال في الإنسان الكامل يتناقض وواقع تلك الزعامات، إلاّ أنّ صورته لاتتناقض من حيث الجوهر، مع الصورة التي تحبُّ تلك الزعامات أن ترسمها لنفسها. وهي صورة الخليفة أو الأمير الذي يتمحور حوله كلُّ شيء، والذي جاء إنقاذاً للرعية من الهلاك، أو جاء نعمةً للعباد من ربِّ العالمين. ولاشكَّ في أنّ المضمون الأيديولوجي للإنسان الكامل نقيض لمضمون تلك الزعامات، إلاّ أنّ صورته المرسومة لم ترتفع فوق الوعي الناجز، ولم تتخلص من طبيعة المرحلة الإجتماعية- التاريخية التي ظهرت فيها هذه الصورة، بمعنى أنّ الوعي التاريخي الذي أنتج تلك الصورة لايشكل قطعية معرفية مع الوعي الذي كان وراء تلك الزعامات.

وقبل أن نغادر الجلال، ينبغي القول بأنه إذا كان الإنسان الكامل هو المثل الأعلى في الجلال الإنساني، فإنه أيضاً المثل الأعلى في البطولة. وهذا ماطرحه الشكل الإجتماعي للإنسان الكامل تحديداً. إذ أنّ الوظيفة الإجتماعية الملقاة عليه تفرض أن يكون شخصية بطولية. فهو لايكتفي

بالمجاهدات النفسية، كما هي الحال في الشكلين الفردي والكوني، بل إنه يدخل في جهاد اجتماعي وسياسي. مما يعني أنّ الحاجة ملحة إلى أن يتصف بصفات بطولية وهو مادفع الفارابي إلى أن يرى فيه «قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولاضعيف النفس»(٦٤). والشيء نفسه نلحظه عند الكرماني الذي يرى فيه «القدرة على التأني بمعاناة أمور الحرب ومباشرتها والصبر عليها.»(٦٥). وفي «خطبة البيان المنسوبة(*) إلى علي بن أبي طالب مايرتبط بالبطولية إذ يقول «أنا الفارس الكرّار، أنا نَصْرة الأنصار، أنا السيف المسلول، . . . أنا سيّد العرب، أنا كاشف الكُرَب. . . .»(٦٦).

وعلى الرغم من أنّ سمة البطولية تندرج تحت الجلال، في الإنسان الكامل، إلا أنّ التركيز عليها يحيل على وظائف اجتماعية ذات طابع صدامي. إذ أنّ البطولي لايترعرع ولاتنشأ الحاجة إليه إلاّ في المراحل الصدامية المتأزمة، حيث يصل الصراع الاجتماعي والأيديولوجي إلى ذروته. وذلك بصرف النظر عن الأشكال التي يأخذها البطولي، في هذه المرحلة أو تلك. مع الإشارة إلى أنّ البطولي لايتمّ طرحه إلا في الأيديولوجيات ذات الطابع الثوري؛ أما الأيديولوجيات المنسحبة من الواقع فلا علاقة لها به. إذ لاحاجة لها فيه. وهو مايسوِّغ ميل الفارابي، مثلاً، إلى هذا المفهوم الجمالي، وابتعاد ابن سينا عنه، وقلّة عناية ابن عربي به.

ويبقى أن نقول إنّ جعل الجلال الإنساني على هذا النحو من السمو والرفعة هو، في حقيقته، دعوة إنسانية إلى أن يكون البشر كافة – وهم مؤهّلون من حيث الإمكانية – ذوي جلال. إنها دعوة إلى تعميق الجوهر الإلهي في البشر، وإلى جعل الفردوس السماوي ممكناً في الأرض. وكأنّ الدعوة إلى تعميم الإنسان الكامل هي دعوة إلى الارتقاء بالخَلْق إلى عوالم الحقّ، والارتقاء بالمجتمع الأرضي إلى مستوى المجتمع السماوي –

(*) – غني عن البيان أن هذه الخطبة موضوعة، في مرحلة متأخرة.

الروحاني. إنه الحلم القديم الذي مازال له نكهته المعاصرة، وإن اختلفت الأطروحات، وتباينت الوسائل والغايات. ونُنْهي هذه الفقرة بما يقوله ابن باجة في ذلك «إنّ المدينة الفاضلة الكاملة قد أُعْطِيَ فيها كلُّ إنسان أفضلَ ما هو مُعَدٌّ نحوه، وإنّ آراءها كلها صادقة وإنه لارأي كاذباً فيها، وإنّ أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها.»(٦٧).

الجمال:

يمكن التوكيد أنّ الفكر العربي- الإسلامي يذهب إلى تحديد الجمال بأنه الكمال الموصوف بالاعتدال، من حيث السمات الموضوعية. وإذا مانظرنا إلى الإنسان الكامل من منظور هذا التحديد، فإنّه يبدو المثل الأعلى في الجمال الإنساني. ولاشك في أن هذا من البدهيات الجمالية، في هذا الفكر.

فالإنسان الكامل هو «صاحب درجة الاعتدال»(٦٨)، كما يقول ابن قضيب البان. إنّه قد احتاز على هذه الدرجة في كلّ كمال حصل له. فلا شطط ولاغلوّ في كمالاته المختلفة. فهو صاحب درجة الاعتدال في بدنه وماديته، وفي قيمه الأخلاقية، وفي سلوكه الإجتماعي، وفي اهتمامه بعالم النور أو الروحانيات. فعلى الرغم من الأفضلية القصوى لهذا العالم على العالم الجسماني، إلاّ أنّ الإنسان الكامل لايستغرق فيه غافلاً عن جسمانيته فتقع في التلف. يقول ابن عربي «لما كان للروح الإنساني وجهٌ إلى النور المحض ووجهٌ الى الظلمة المحضة، وهي الطبيعة، كانت ذاته متوسطةً بين النور والظلمة. وسبب ذلك أنّه خُلِق مدبِّراً لنشأة طبيعية عنصرية كالنفس الكلية التي بين الهباء والعقل. فالهباء ظلمة والعقل نور محض، والنفس بينهما كالسدفة. فمتى لم يَغْلِب على اللطيفة الإنسانية أحدُ الوصفين كان معتدلاً يُؤتي كلَّ ذي حق حقه.»(٦٩). فالاستغراق في عالم النور، إذاً، لايؤدي الى الاعتدال. أو بمعنى آخر: إنّ تعميق الجوهر الإلهي في الإنسان لاينبغي أن يكون على حساب الجوهر الإنساني فيه، وإلا لما وصل الإنسان

إلى الكمال المطلق، لأنّ الشطط والغلو من نقائض الكمال عامة. وإذا كان تعميق الجوهر الإلهي يحيل على الجلال، فإنّ الاعتدال في العلاقة بين الجوهرين يحيل إلى الجمال. فليس من الجلال أن نغفل عن الجوهر الإلهي، ولكن ليس من الجمال أيضاً أن نهمل الجوهر الإنساني. وهو مادفع ابن سبعين إلى أن يرى في إنسانه الكامل «نور النور الروحاني والجثماني»(٧٠). وحين ينتفي أحد النورين ينتفي الاعتدال، وينتفي من ثم الجمال. وهو مايعني النقص. وإذا لم يحصل الجمال للإنسان الكامل لايكون كمالهُ مطلقاً. إذ إنّ الكمال هو أساس الجلال والجمال معاً، في هذه الفكرة كما أنّ الكمال الإنساني المطلق يعني الاحتياز على الجلال والجمال معاً. ونشير، هنا، إلى أنّ الجوهر الإنساني لايحيل على الطبيعة المادية فحسب، بل يحيل أيضاً على الطبيعة الإجتماعية. أي أنّ الاعتدال في حصول ماهو مادي وإجتماعي وروحاني، في الإنسان الكامل، هو الموجب للجمال فيه.

هذا من حيث المنطلق العام. أما من حيث ملامح الجمال، في الإنسان الكامل، فيمكن أن ننظر إليها من عدة مستويات حسية وعقلية واجتماعية وروحانية. نتناول كلا منها على حدة، من دون أن نغفل عن أنّ الاعتدال هو الناظم لهذه الملامح.

فعلى المستوى الحسي، يقرر ابن عربي أنّ الإنسان الكامل هو أعدل النشآت الإنسانية - الجسمانية (٧١). حيث تم تركيبه على أفضل شكل ممكن، فكان نور النور الجثماني بحسب ابن سبعين. ولأن الاعتدال ينظم بدنه، فإنه يستطيع أن يباشر الأفعال الحسية بيسر وسهولة، من دون أن يصيبه عناء أو تعب. يقول الفارابي فيه «تامُّ الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها. ومتى همَّ عضوٌ مامن أعضائه بعمل يكون به، أتى عليه بسهولة.»(٧٢). والكرماني هو الآخر يرى فيه «جودة الأعضاء وسلامتها»(٧٣) إنّه يتصرف ببدنه تصرفاً مرناً مطواعاً، لاتخذله أعضاؤه، ولايحس بمشقة في التصرف بها. مما يجعل حركته قوية ورشيقة ومنسجمة.

فهو «ليس بعجلان ولابطيء»[٧٤]. حيث لايتكلف ولايبدو عليه الإرهاق، فيما إذا باشر فعلاً ما.

وقد يبدو من المفيد أن نشير، في هذا المجال، إلى أن جان ماري جويو، عالم الجمال الفرنسي في القرن التاسع عشر، يذهب إلى أنّ جمال الحركات يتحدَّد بثلاث صفات. وهي: القوة والانسجام والرشاقة. ويرى أنّ هذا الجمال يمكن ردُّه، بوجه عام، إلى الاقتصاد في القوة. بحيث تبدو الحركة قوية غير متكلفة، ولهذا فهي تبدو رشيقة ومنسجمة[٧٥]. وهذا مايراه الفكر العربي- الإسلامي في الجمال الحسي عامة، وفي الإنسان الكامل خاصة. فالقوة في البدن تدلُّ على أنه ممتلىءٌ بالحياة والصحة. وهي ضرورية في هذا الإنسان، كي لايكون البدن عائقاً بينه وبين مايقوم به. ولاغرابة في أن يكون على هذا النحو من القوة والرشاقة والانسجام. أليس هو المعادل الموضوعي للحقّ والخلق معاً؟ وأليس هو الحائز على أفضل مالدى البشر؟. وهذا الاختيار لايتعلق بالفضائل الاجتماعية فحسب، بل يتعلق أيضاً بالسمات البدنية. وعلى الرغم من أنّ الاستعلاء على البدن أمرٌ يفرضه السعي إلى الروحانيات، إلاّ أنّ هذا الاستعلاء لايمكن أن يحصل لمن هو ضعيف البنية أو معلولها، إذ إنّ ذلك يشغله عن عالم الروحانيات بما فيه من ضعف أو مرض.

وعلى المستوى العقلي، فإنّ الإنسان الكامل هو الأنموذج الأرقى في الحصول على القوى العقلية، والاهتمام والعمل بها. فهو. كما يقول الفارابي «جيّد الفهم والتصور لكلّ مايقال له، فيلقاه بفهمه على مايقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه. ثمّ أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لايكاد ينساه. ثمّ أن يكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليلٍ فَطِنَ له على الجهة التي دلَّ عليها الدليل.»[٧٦]. وكذا هي الحال عند الكرماني الذي يرى أنه يتصف بجودة الفهم والتصور والحفظ والفطنة والذكاء[٧٧]. ولقد مر بنا سالفاً أنّ ابن سينا يرى أنّ قوة الحدس من القوى الأساسية في الإنسان الكامل.

لقد وهب هذا الإنسان قوى ظاهرة وباطنة بأفضل شكل ممكن. وهو مايجعله قويّ البنية البدنية، وقوي البنية العقلية. وهذا لاشكّ، يؤهله لأن يتصل بالعقل الفعال أو الروحانيات، ويؤهله لأن يعي ماحوله من محسوس ومجرد بالشكل الأفضل. وبهذا فقد انكشف له نور البصر ونور البصيرة بتعبير المتصوفة.

ويرتبط بالجمال العقلي ملمح آخر، وهو البلاغة في الخطابة. فثمة جماع عام على أن الإنسان الكامل يمتلك كل مقومات الخطابة، وتحسين الخطاب اللغوي. فهو يتصف بنور الخطابة، بحسب ابن سبعين(٧٨)، وهو «حسن العبارة، يؤاتيه لسانه على إبانة مايضمره إبانةً تامة»(٧٩)، كما يقول الفارابي، ويعبر عما في ضميره «بحروف منظومة وكلمات مفهومة ونسبة فاضلة، في الوقت الذي ينبغي»(٨٠). بحسب أخوان الصفا، أو هو مستقيم الكلام في الخطاب بما يليق بالمخاطب. بحسب ابن عربي(٨١).

وغني عن البيان أنّ امتلاك مقومات الخطاب اللغوي، بأفضل مايكون، هو من الأمور الضرورية للإنسان الكامل الذي هو صاحب رسالة، في المقام الأول.

وعلى المستوى الإجتماعي. فإنه على الرغم من أنّ الإشارات إليه قد تكررت غير مرة، فلا بأس من القول إنّ الاحتياز على الكمال الأخلاقي يفترض الحصول على الفضائل الإجتماعية - الأخلاقية التي يصطلح ابن الدباغ على تسميتها بالأمهات الأربع وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة(٨٢). ويصطلح عليها ابن باجة بالفضائل الشكلية والكرماني بالفضائل الطبيعية.

وتبرز، من بين هذه الفضائل، فضيلة العدالة التي لانكاد نجد متفلسفاً أو متصوفاً لم يتحدث عن ضرورتها وأهميتها، أو لم يجعلها في مقدمة الفضائل. ونعتقد أنّ بروز هذه الفضيلة يحيل على الرغبة الحقيقية في نفي الظلم والاستلاب والجور التي يعاني منها المجتمع. أي أنّ بروزها هو موقف

أيديولوجي سلبي من الواقع. ولهذا من الطبيعي أن يرى الفارابي في إنسانه الكامل «محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما. يعطي النَّصف من أهله ومن غيره، ويحث عليه ويؤتي من حلَّ به الجور»(٨٣). ويقول ابن عربي «فلا مخلوق أعظم رحمة من الإنسان الكامل، ولا أحد من المخلوقين أشدُّ بطشاً وانتقاماً من الإنسان الحيواني. فالإنسان الكامل وإن بطش وكان ذا بطش شديد، فالإنسان الحيواني أشد بطشاً منه.»(٨٤). وإذا كان الفارابي يرى أنّ الإنسان الكامل هو الأساس في المدينة الفاضلة فإنّ ابن عربي يذهب إلى أنه هو المدينة الفاضلة نفسها. حيث يقول فيه «فهو النسخة الكاملة والمدينة الفاضلة.»(٨٥). وعلى الرغم من الاختلاف الأيديولوجي بين هذين الطرحين إلا أن ثمة اتفاقاً بينهما، على الصعيد الجمالي. وهو أن الإنسان الكامل ذو جمال، لأنه مجمع الفضائل مع الاعتدال في كل منها، وفيما بينها.

أما على المستوى الروحاني، فإن الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال أو الروحانيات هما الأساس في جمال الإنسان الكامل روحانياً. أي أنّ الجوهر الإلهي فيه يضيف إليه نوعاً من الجمال وهو المطلق. فإذا كانت المستويات السابقة هي مستويات في الجمال المقيد، فإنّ هذا المستوى يرتبط بالجمال المطلق. فيغدو الإنسان الكامل به وكأنه جمال الجلال الإلهي. ولقد أشرنا إلى هذا المستوى، فيما سلف، فلا حاجة بنا إلى إعادة القول فيه.

وهكذا نلحظ أنّ الجمال في الإنسان الكامل متعدّد الجوانب والمستويات، فلقد جمع في ذاته الجمالين المقيد والمطلق. وهو ما لا يتيسر لغيره من المخلوقات، حتى الملائكة منها. وليس هذا فحسب. بل جمع أيضاً بين الجمال والجلال في ذاته وصفاته ومن ذلك نفهم قول ابن قضيب البان «الكون كله صورة القطب، وأنا ذاته»(٨٦): حيث إنه يعني، على الصعيد الجمالي، أنّ الجمال الكوني مكثف كله في الجمال المقيد للقطب، وأن الجلال والجمال المطلقين منطبعان في ذاته أيضاً. فجماله المقيد مرآة

لجمال الكون. وهو بذاته مرآة للجلال والجمال الإلهيين. فصح عليه أنه الكلمة الجامعة، بتعبير ابن عربي. إذ جمع بين الجلال والجمال، بنوعيها، بين العظمة والاعتدال، بين الرهبة والأنس(*).

ولأنّ الإنسان الكامل كذلك، فإنّ له اللذات الجمالية كافة، الذاتية منها والموضوعية. بمعنى أنه الأقدر على الاستمتاع الجمالي بالمقيد والمطلق، بالجزئي والكلي، بالذاتي والموضوعي. وماذلك إلا لأنه يمتلك ذاتاً كلية تناسب كل الذوات، فيكون كلها وتكون كله[٨٧]، كما يرى ابن الدباغ وابن الخطيب. وبسبب ذلك ذهب بعض العارفين إلى القول: «إنا لذاتي بذاتي في ذاتي»[٨٨]. وذهب ابن سبعين إلى أنّ إنسانه الكامل «نال مامنُعَه الغيرُ في السعادة»[٨٩]. حيث يتم التوكيد دائماً أنّ اللذة الجمالية التي لهذا الإنسان أشمل وأعمق وأبقى، مما لسواه. فقد حصل على مُلائم الحسّ، وملائم الإدراك، وملائم المتخيلة وملائم القوة الناطقة. فكان شاهداً على الجمال والجلال في الحق والخلق معاً. ولهذا فهو الأكثر أنساً ورهبة. فله اللذات الجمالية كلها، وأهمها السعادة القصوى التي لا ينالها غيره.

يقول ابن الدباغ في الناس الكُمَّل «هم الذين لاحظوا الجمال القدسي المتجلي لنفوسهم من العالم النوراني فقَبِلَتْه نفوسهم لمناسبتها إياه، فانطبعت فيها صورته انطباع صورة الشمس في مرآة نورية، ثم تكيفت النفس بذلك النور وتجوهرت به، فأبصرت ذاتها النورية ومابها من آثار العالم النوراني، فأحبتها من جهة أنها هي ذلك النور القدسي. . . وهي مطلوب الرجال ذوي العرفان التام والكمال. »[٩٠].

وعلى الرغم من الفوارق الأيديولوجية، والمعرفية أحياناً، بين مايقول به أهل البرهان وأهل العرفان، إلاّ أن المضمون الجمالي، في الإنسان الكامل، واحدٌ تقريباً في كليهما. فلا فرق، كما نعتقد، على الصعيد الجمالي، بين أن يتصل الإنسان بالعقل الفعال فيكون كاملاً، وأن يتصل

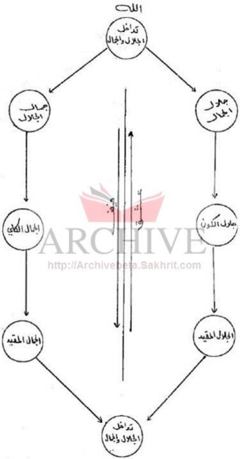
(*) – راجع الشكل في آخر الدراسة.

بالروحانيات فيكون كاملاً أيضاً. إذ أن العقل الفعال ماهو إلا جوهر روحاني مفارق. وهذا الكمال هو الأساس في الجمال والجلال اللذين يتصف بهما الإنسان الكامل، وهو الأساس أيضاً في اللذات الجمالية التي يحصل عليها - بصرف النظر عن هيمنة الجانب الحدسي العرفاني عليها عند المتصوفة. أو هيمنة الجانب العقلي البرهاني، عند أهل البرهان.

نخلص من كل ماسلف إلى أنّ الإنسان الكامل هو الأنموذج الجمالي الإيجابي الأكثر نصاعة في الفكر العربي - الإسلامي، والأكثر تعبيراً عن المُثل الجمالية التي يسعى إلى إنجازها في المجتمع البشري. إنه بجماله وجلاله يُشكل حرباً - نظرية طبعاً - على كل ماهو قبيح وتافه ورخيص، سواء أكان ذلك على الصعيد الفردي أو الإجتماعي أو الإنساني عامة. فهو المثل الأعلى الذي ينبغي، بحسب هذا الفكر، على الإنسانية أن تتمثله كي يعم الجمال في علاقاتها، وينتفي القبح من على وجه الأرض. وتدخل الإنسانية فردوسها الأرضي. وتلك هي رسالة الإنسان الكامل «المشار إليه وإلى كلّ كاملٍ من الناس بقوله(*) وهو الذي في السماء إلهٌ من نفسه، وفي الأرض إلهٌ من طبعه»(٩١)، كما يقول الشيخ الأكبر.

* * *

(*) - أي قوله في الآية القرآنية «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم». سورة الزخرف. الآية: ٨٤. وغني عن البيان أنّ ابن عربي يرى فيها إشارة إلى الإنسان الكامل. لا إلى الحق!.



الإنسان الكامل

(سريان الجلال والجمال وتداخلهما في الإنسان الكامل)

الهوامش

١- راجع في ذلك: دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث، مادة «الإنسان الكامل» وماسينيون، لوي: الإنسان الكامل وأصالته النشورية. ص: ١١٣. في كتاب «الإنسان الكامل في الإسلام». جمع وتحقيق: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات الكويت- ط٢ - ١٩٧٦.

٢- شيدر، هانز هينرش: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين. في كتاب «الإنسان الكامل في الإسلام». ص ٢٣.

٣- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث. دار التنوير، بيروت- ط٤- ١٩٨٥. ص: ٣٠.

٤- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة. مطبعة التقدم، القاهرة- ط٢- ١٩٠٧. را: ص: ٦٢-٦٧.

٥- نفسه، ص: ٦٢.

٦- نفسه، ص: ٦٧.

٧- نفسه، ص: ٦٨.

٨- أخوان الصفا: الرسالة الجامعة (المنسوبة إلى المجريطي). ج١- تح: جميل صليبا. مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق- ١٩٤٩. ص: ٧٠٢.

٩- نفسه، را: ص: ٦١٠-٦١٣.

١٠- نفسه، ص: ٧٠١.

١١- الكرماني، حميد الدين: راحة العقل. تح: مصطفى غالب. دار الأندلس، بيروت- ط١-١٩٦٧. ص: ٥٧٢.

١٢- نفسه، را: ص ٥٧٢- ٥٧٣.

١٣- نفسه، ص: ٥٧٤.

١٤- الجابري: المرجع السابق. ص: ٤١.

١٥- ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية. تح: ماجد فخري. دار النهار، بيروت- ١٩٦٨. ص: ١٢٨.

١٦- نفسه، ص: ٤٨.

١٧- نفسه، ص: ٧٩-٨٠.

١٨- نفسه، ص: ١٤٠.

١٩- الحلاج: كتاب الطواسين. دار النديم. القاهرة - ١٩٨٩. ص: ٦.

٢٠- نفسه، ص: ٩.

٢١- ابن سينا: المبدأ والمعاد. باهتمام عبد الله نوراني. طهران- ١٩٨٤. ص: ١١٥.
٢٢- نفسه، ص: ١١٥-١١٦.
٢٣- نفسه، ص: ١١٦.
٢٤- نفسه، ص: ١١٧.
٢٥- نفسه، را: ص: ١٢٠- ١٢١.
٢٦- نفسه، ص: ١٢٠.
٢٧- نفسه، ص: ١١٠.
٢٨- ابن سبعين: رسائل ابن سبعين. تح: عبد الرحمن بدوي. الدار المصرية، القاهرة- ١٩٦٥. ص: ١٣٨.
٢٩- نفسه، را: ص: ٣١٣- ٣١٤.
٣٠- نفسه، ص: ٢٦٤.
٣١- نفسه، ص: ٢٠٤.
٣٢- نفسه، را: ص: ٢٠٤- ٢١١.
٣٣- ابن عربي: الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، من كلام الشيخ الأكبر ابن عربي. القسم الأول. جمع وتأليف: محمود محمود الغراب. دمشق- ١٩٨١. ص: ٧.
٣٤- نفسه، ص: ١٠.
٣٥- نفسه، ص: ٨.
٣٦- نفسه، ص: ٩.
٣٧- نفسه، را: ص: ١٢.
٣٨- نفسه، القسم الثاني. ص: ١١.
٣٩- مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. جـ٢. دار الفارابي، بيروت- ط٧- ١٩٩١. را: ص: ٢٧٩.
٤٠- ابن عربي: المصدر السابق، القسم الأول. را: ص: ٢٥
٤١- الجيلاني، عبد الكريم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. جـ٢، المطبعة الشرقية (طبعة حجر) مصر- ١٣٠٠هـ. ص: ٥٩.
٤٢- نفسه، ص: ٥٨-٥٩.
٤٣- نفسه، ص: ٦٢.
٤٤- نفسه، را: ص: ٦٢-٦٣.
٤٥- نفسه، ص: ٦١.
٤٦- نفسه، را: ص: ٦٤.
٤٧- بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام. مذكور سابقاً. را: ص: ١٤٧.

٤٨- ابن قضيب البان: المواقف الإلهية. في كتاب «الإنسان الكامل في الإسلام». ص: ١٨٩.

٤٩- ابن عربي: المصدر السابق. القسم الأول. را: ص: ١٣.

٥٠- نفسه، را: ص: ٩.

٥١- ابن عربي: التدابيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. في كتاب «إنشاء الدوائر» ليدن- ١٣٣٦هـ. (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد). ص: ١٠٦.

٥٢- الفارابي: المصدر السابق. ص: ٦٦.

٥٣- نفسه، ص: ٦٧.

٥٤- ابن عربي: الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد. القسم الأول. ص: ١٥.

٥٥- الجيلاني: المصدر السابق. جـ٢: ص: ٦٤.

٥٦- ابن عربي: عقلة المستوفز. في كتاب «إنشاء الدوائر». را: ص: ٩٧.

٥٧- الكرماني: المصدر السابق. ص: ٥٧٤.

٥٨- ابن عربي: التدبيرات الإلهية. ص: ١٦٣.

٥٩- نفسه، ص: ١٨٩.

٦٠- الفارابي: المصدر السابق. ص: ٦٧.

٦١- الكرماني: المصدر السابق. ص: ٥٧٣.

٦٢- ابن عربي: التدبيرات الإلهية. ص: ١٦٣.

٦٣- ابن سبعين: المصدر السابق. ص: ٢١١.

٦٤- الفارابي: المصدر السابق. ص: ٦٧.

٦٥- الكرماني: المصدر السابق. ص: ٥٧٣.

٦٦- بدوي: المصدر السابق. ص: ١٤٢.

٦٧- ابن باجة: المصدر السابق. ص: ٤١.

٦٨- ابن قضيب البان: المصدر السابق. ص: ٢٠٢.

٦٩- ابن عربي: التدبيرات الإلهية. ص: ١٦٨.

٧٠- ابن سبعين: المصدر السابق. ص: ٢٠٦.

٧١- ابن عربي: التدبيرات الإلهية. را: ص: ١٦٣.

٧٢- الفارابي: المصدر السابق. ص: ٦٦.

٧٣- الكرماني: المصدر السابق. ص: ٥٧٣.

٧٤- ابن عربي: التدبيرات الإلهية. ص: ١٦٣.

٧٥- جويو، جان ماري: مسائل فلسفة الفن المعاصرة. تر: سامي الدروبي. دار اليقظة العربية، بيروت- ط٢- ١٩٦٥. را: ص: ٥٣- ٥٤.

٧٦- الفارابي: المصدر السابق. ص: ٦٦.
٧٧- الكرماني: المصدر السابق. ص: ٥٧٢.
٧٨- ابن سبعين: المصدر السابق. را: ص: ٢٠٨.
٧٩- الفارابي: المصدر السابق. ص: ٦٦.
٨٠- أخوان الصفا: المصدر السابق. ص: ٧٠١-٧٠٢.
٨١- ابن عربي: التدبيرات الإلهية، را: ص: ١٦٩.
٨٢- ابن الدباغ: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب. تح: هـ. ريتر دار صادر، بيروت- ١٩٥٩. را: ص: ٤١.
٨٣- الفارابي: المصدر السابق. ص: ٦٧.
٨٤- ابن عربي: الإنسان الكامل والقطب. . . ، القسم الأول، ص: ١٣.
٨٥- نفسه، ص: ٩.
٨٦- ابن قضيب البان: المصدر السابق. ص: ١٩٠.
٨٧- راجع ابن الدباغ: المصدر السابق. ص: ٤٣. وراجع ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف. د: عبد القادر عطا، دار الفكر العربي- دون تا. ص: ٢٨٩.
٨٨- ابن الدباغ: المصدر السابق. ص: ٢٣.
٨٩- ابن سبعين: المصدر السابق. ص: ٢١٠.
٩٠- ابن الدباغ: المصدر السابق. ص: ٦٣.
٩١- ابن عربي: عقلة المستوفز. ص: ٩٦.

❊ ❊ ❊

الفلسفة البراجماتية لدى وليم جيمس

محمد سليمان حسن

إن تناول العلاقة بين ما هو قائم في الذهن، وما هو واقع في الفعل، إشكالية الفلسفة منذ بداياتها. فالبداية الأولى للوجود الإنساني في تكوينات الطبيعة الأم، دفعت المرء للبحث عن وجوده ضمن هذا التكون الطبيعاني. دفعته للتفكير في إمكانية استمرار وجوده والحفاظ على نوعه. كل ذلك، إرتآه الإنسان في دفقة فكرية تأملية، نتج عنها، مجموعة من الوسائل العملية،

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

مهدت لمفهوم الفعل، الذي ترافق مع مفهوم الحركة لديه، لانتاج وسائل بقائه ومن ثم وسائل تطور، حازت على قصب السبق، كتفرد إنساني نموذجي في الوجود الطبيعاني. تفرد، وضعه في قمة ذلك الهرم الطبيعاني، وإن كنا نختلف حول حقيقة هذا التوضع وجدواه المستقبلية، كوجود باق ومستمر بما هو متلازم مع الوجودات الأخرى الحيوانية والنباتية والطبيعانية التكونية.

في تاريخ الفكر الفلسفي، حل التأمل والتفكير في رأس القائمة والأهمية بالنسبة للفلاسفة. فمعرفة مواضيع الطبيعة وما بعد الطبيعة، وعلاقة الإنسان بالآخر، وعلاقته مع نفسه في نسيج وجودي متكامل، كل ذلك كان نقطة الانطلاق. ولكن كيف؟. ضمن إطار حركة فعل لذلك الوجود التأملي. ومن خلال الممارسة، التي تبدت في تاريخ الفكر الفلسفي بتعبيرات شتى، وطرحت لها حلولاً عدة. من (براكسيس) هيرقليطس ومادية اليونان الأولى، إلى الوجود الأرسطي بما هو بالقوة والفعل، انطلاقاً نحو الجذب الصوفي الروحاني للمعطى الشعوري في الفلسفة الاسلامية على سبيل المثال، وصولاً إلى طروحات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بما هي تكوينات فكرية فلسفية، امتزجت بقليل أو كثير مع تطورات العلوم الحديثة، علوم عصر النهضة التي طورت واستخدمت بشكل واسع النطاق في كل ميادين وحقول التفكير الفلسفي المعاصر، كمنهج مساعد للوصول إلى بنية تكاملية في النص الفلسفي، بما هو فلسفة عملية خادمة للإنسان، كما كانت في بدايات التفكير الإنساني. نقطة انطلاق في تأمل فلسفي للوصول إلى إثبات وجود وحفاظ نوع.

ماهية الفلسفة المعاصرة:

إن التغيرات العميقة في المجتمع الأوروبي، بدايات القرن العشرين، تحت ضغط الحركات الاجتماعية، والأزمات الاقتصادية. أدت إلى نمو تمرد فكري في نتاجات المفكرين، وتمثلت في ظهور حركات فكرية «تعارض المذهبين الأهمين في الفكر الأوروبي الحديث، الميكانيكي المادي

والذاتي»[١]. مثل ذلك انعكس على كل مناحي الفكر من علوم وفنون. أدى إلى «أزمة في علوم الطبيعة والرياضيات وظهور الفكر التحليلي وتحطيم العقل»[٢]. كما أدى إلى ظهور «المنهج الرياضي المنطقي والفينومينولوجي»[٣]. كما أدى إلى تصورات جديدة للعالم «التصور اللاعقلي، والميتافيزيقي العقلي»[٤].

لقد كانت الفلسفة الهيغلية وعلى الدوام، نقطة الانطلاق لكافة التيارات الفلسفية المعاصرة. نقطة الانطلاق هذه بمعناها السلبي والإيجابي. فالهيغلية بالنسبة للفلسفة المعاصرة كانت مثار خلاف وجدل. فالبقدر الذي تبناها فيه الفكر الفلسفي المعاصر، بالقدر الذي رفضها فيه وهاجمها. فالموجة الأولى من الضدية كمنت في فلسفة ماركس وكيركجارد، الأول «بقلبه الجدل الهيغلي من جدل مثالي إلى جدل مادي»[٥]. والثاني من خلال مفهومه عن «الدفقة الانفعالية»[٦]. أما الموجة الثانية فقد كمنت في الهجوم على الهيغليين الجدد من قبل الفلسفات المعاصرة. إذ هوجم الهيغليون الجدد من خلال كتاباتهم المتعلقة «بالمنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة»[٧]. كانت البداية على يد «برادلي وماك تاغار، إضافة إلى رسل ومور في بريطانيا وجوزيا روس في أمريكا»[٨]. أما وليم جيمس فقد رفض الهيغلية كلياً، من موقع الهجوم ضد المثالية.

إن الخوض في نتاج الفلسفة المعاصرة، إشكالية بحد ذاته. فالحكم

(١) برتراند راسل، حكمة الغرب، ج٢، ص٣٧.
(٢) نفس المرجع، ص٣٧.
(٣) نفس المرجع، ص٣٨.
(٤) نفس المرجع، ص٣٨.
(٥) مورتون وايت، عصر التحليل، فلاسفة القرن العشرين، ص١١.
(٦) نفس المرجع، ص١٢.
(٧) نفس المرجع، ص١٣.
(٨) نفس المرجع، ص١٤.

على الفلسفة في مرحلة، مازلنا نعيش خصوصياتها، كمرحلة قائمة زمنياً، لا يعطينا فكرة متكاملة عنها. فالتيارات الفلسفية ما زالت قيد النمو والتكوين، وما هو مكتمل فيها ما زال يطور ويقدم الجديد في مضماره. والمجتمع بما هو تشكيلة اجتماعية (جمعية، فردية)، ما زال يعيش حالة تطوره، سواء على صعيد بناه الاقتصادية أو الاجتماعية أو الفكرية. لذلك يبقى حكمنا على الفلسفة المعاصرة، حكماً يشوبه القلق وعدم التحديد. حكماً مرتبطاً بما هو راهن في الفكر الفلسفي المعطى ضمن ظروفه الاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

وإذا كانت الفلسفة في القرن التاسع عشر قد سعت إلى بناء مذاهب كبيرة متكاملة في حلقة تركيبية. فإن الفلسفة المعاصرة مالت نحو التحليل، لمعرفة المكون الكلي في جزئياته.

إن الولوج إلى دواخل الفكر الفلسفي المعاصر، يدعونا لرسم لوحة عن دراسات من مثل «البراغماتية والمنطقية التحليلية واللغوية»(٩)، نقرأ ضمنها كتابات لكل من «بيرس ورسل ومور وفيجنشتاين»(١٠).

ولعل من ماهيات هذه التيارات الفلسفية نشوءها ضمن توضعها التاريخي، وبؤرة نموها الإنساني، بما هي فلسفات شعبية من مثل «البراغماتية، الوجودية، الماركسية»(١١).

مصادر فلسفة جيمس:

إن البعد المكاني لم يجنب الفلسفة الأمريكية التماهي داخل تيارات الفلسفة الأوروبية. فعلى الرغم من التباعد المكاني، حمل الأمريكيون الجدد، سكان الولايات المتحدة، ذوو الأصول الأوروبية، كل مكوناتهم الفكرية والاجتماعية ذات الجذور الأوروبية، لتكون أساس حياتهم في

(٩) نفس المرجع، ص٧.
(١٠) نفس المرجع، ص٨.
(١١) نفس المرجع، ص٩.

عـالمهم الجديد، بكل تلوناتها المثالية والمادية والروحية، حتى أن الأمريكيين الجدد رفضوا قطعياً التعامل مع الروحانية والطبيعانية الميثولوجية، التي كانت سائدة لدى السكان الأصليين للقارة الأمريكية.

بناء على ذلك، تجاذبت الفلسفة الأمريكية، الصراعات القائمة بين المادية الطبيعانية من جهة والمثالية الروحية الذاتية من جهة أخرى. البداية كـانت في «اللاهوت الفلسـفي لـدى جـوناثان ادوارد في المثـاليـة الذاتيـة، وفلسفة عصر التنوير العلمية لدى بنجامين فرانكلين وتوماس جيفرسون، وكتعابير شعبية عن وجود الإله في حالة توم بين، ثم المذهب المتعالي بقيادة رالف إيمرسـون ضـد التـجـريبـيـة الانكليـزية والمادية، ثم التـأثر بالفلسـفـة السكوتلاندية»[١٢]. مع الفلسفة السكوتلاندية نستطيع الكلام عن «تأثير الداروينية ووضعية سبنسر في فلسفة شونسي رايت وشارلز بيرس»[١٣].

مع فلسفة جيمس ندخل ضمن مؤشرين اثنين: أولهما خارجي تبدى في تأثير الفلسفة الانكليزية لكل من جيمس مل وجون ستيورات مل في اتجاهاتهما النفعية، والثاني داخلي تبدى في تأثير شارلز بيرس على فلسفة جيمس. وعلى الرغم من وجهات النظر المتعارضة حيال كون فلسفة بيرس هي الأساس في فلسفة جيمس والبراغماتية على وجه العموم، وعلى الرغم من معارضة بيرس نفسه لكون فلسفته، واستخدامه لمصطلح البراغماتية، مطابقاً لفلسـفـة جيـمس وبراغمـاتيتـه، على الرغـم من ذلك كله، يعتـبر جيمس، أن شارلز بيرس هو مؤسس البراغماتية الأمريكية، وحتى الفلسفة البراغماتية في العالم أجمع.

فمن هو شارلز بيرس؟.

ولد شارلز بيرس في كمبريج من ولاية ماساشو سيتس عام ١٨٣٩، ابناً للعالم الرياضي بنجامين بيرس. تلقى دراسته الجامعية في هارفارد، أنتج

(١٢) نفس المرجع، ص١٤٦.

(١٣) نفس المرجع، ص١٤٧.

إلى جانب أعماله العلمية، العديد من الأبحاث المتعلقة حول موضوعات فلسفية شديدة التنوع، وكان بيرس قد نشر في عام ١٨٧٨ بحثاً بعنوان «كيف نجعل أفكارنا واضحة How To make our ideas clear».

تتمثل فلسفة بيرس في محاولته توضيح المصطلحات الأساسية للبحث، فالمصطلح بما هو اسم وصفة، الأساس الذي ننطلق منه لنبني عليه أفكارنا وتجاربنا، وبخاصة في مجال البحث العلمي. وبالتالي فإن المصطلح بما هو لغة، يدل دلالة كبيرة على معنى الفعل لدى الإنسان. ولإدراك معنى البراجماتية في اللغة يجب أن يتركب المذهب من ثلاثة عناصر أولية: افتراضية، عملية، تجريبية[١٤].

فالفكرة تقوم لبنائها وإثبات وجودها على كم افتراضي لا ذهني، بل عملي، أساسه التجربة. فلكي أثبت صحة مقولة مثل «صلابة الحديد» لابد من افتراض عدة قضايا افتراضاً ذهنياً، على صحة كون الحديد صلباً. ثم أقوم بشكل عملي بتبيان صحة ذلك، من خلال التجربة، وصولاً إلى النتائج المرجوة. هذا يؤدي إلى نتيجتين، هما: إذا خلت العبارة من تلك العناصر تعتبر باطلة. والنتيجة الثانية: إذا كان التعريف الذرائعي لعبارتين عامتين واحداً، فإن العبارتين تكونان مترادفتين، مهما اختلفتا من النواحي الأخرى[١٥].

بناء على ذلك، نصل إلى النتيجة التالية: خلو وبطلان معظم العبارات الميتافيزيقية، لإنعدام إمكان البرهنة عليها، وفق العناصر الثلاثة السابقة. وهذا ما يعيدنا إلى التحليلية المنطقية لدى فتجنشتين ومور ورسل في بريطانيا، وبخاصة فلسفة اللغة.

النقطة الثانية في فلسفة بيرس هي قضية الاعتقاد. فالاعتقاد بالنسبة له، هو: شيء نشعر بوجوده، يهدئ الاضطراب الناشئ من الشك،

(١٤) نفس المرجع، ص١٥٣.
(١٥) نفس المرجع، ص١٥٣.

يتضمن إقامة قاعدة للفعل في طبيعتنا بما هي «عادة»[١٦]. إن ذلك يعني، أن وظيفة الفكر إنشاء العادة. فالغاية هي التلاؤم بين الفكر وما يريده، وما يريده الفكر هو ما يحس به، وعندما يحس به يطمئن إلى ايجابية عمله، مما يكرس لديه مفهوم العادة، بما هي طريقة في الفعل. فالفعل «مرتبط بتأثيره بالحواس، والعادة مرتبطة بالفعل، والاعتقاد مرتبط بالعادة، والمفهوم مرتبط بالاعتقاد، بما يؤدي إلى أن فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن نتائجها الملموسة»[١٧]. فالواقع Reality خارج نطاق التأثير الشخصي أصلاً.

هذه البراغماتية، التي حاول بيرس البرهنة عليها، هي براجماتية تختص بالعلوم العملية. ولم يكن بيرس بصدد أي تفسير أخلاقي أو ميتافيزيقي لهذا المفهوم. وهذا ما دفعه يوماً إلى نفي تأثير براغماتية وليم جيمس.

مدخل إلى فلسفة وليم جيمس:

وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠م) عالم نفساني وفيلسوف أميركي. تمثل الفلسفة البراغماتية المثالية الذاتية[١٨].

ينتمي وليم جيمس إلى منطقة «نيو إنجلند». بروتستانتي متسمك بعقيدته، مما أثر في تفكيره، على الرغم من شكوكه باللاهوت. استاذ علم النفس في جامعة هارفارد. يعد من أهم الشخصيات الامريكية في الفلسفة. من مؤلفاته: «مبادئ علم النفس ١٨٩٠م»، «الرغبة والإيمان ١٨٩٧»، «البراغماتية ١٩٠٧»، «فلسفة التجربة ١٩٠٩»، «جوهر الحقيقة ١٩٠٩»، «مقدمة في الفلسفة ١٩١١»[١٩].

إن أهمية جيمس تعود إلى عاملين: الأول نشره للفكرة البراجماتية

(١٦) نفس المرجع، ص١٥٤.

(١٧) نفس المرجع، ص١٥٧.

(١٨) كبريلينكو وكوروشوفا، ماهي الفلسفة، ص١١٦.

(١٩) برتراند راسل، حكمة الغرب، ج٢، ص ٢٤٥- ٢٤٦.

في مقال له بعنوان «البراجماتية» نشره عام ١٩٠٧، موضحاً أن للبراجماتية جانبين «فهي من جهة منهج يراه جيمس معادلاً للموقف التجريبي، ومن جهة أخرى وسيلة للتعامل مع العالم»[٢٠]. والعامل الثاني: نظريته في «التجريبية الجذرية Radical empiricism» نشرها عام ١٩٠٤ في مقال له بعنوان «هل للوعي وجود؟». وفيها يصل جيمس إلى نتيجة مفادها «أن الشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام هو ما يكون جزءاً من التجربة البشرية»[٢١].

كان جيمس شخصية فذة، جمع في شخصه بين عالم الفيزيولوجيا وعالم النفس، كما كان واسع المعارف في ميدان الفنون، ذا طبع متدين، كاتباً لامعاً، أثر على مجمل الفلسفة الغربية في القرن العشرين[٢٢].

أما مصطلح «الذرائعية Pragmatisme» فهو: اتجاه فلسفي ساد في أواخر القرن المنصرم في أمريكا، روج له (وليم جيمس)، أبرز ممثليه. ومفاد الاتجاه الذرائعي، أن الحقيقة في علاقة صميمية مع التجربة الانسانية. إن الفكر هو في الأساس ذو طابع غائي، عملي، والمعرفة أداة في خدمة الفعالية، والعمل، و«مذهب الآلة» هو أبرز فروع الذرائعية، قال به (جون ديوي) ومفاده: أن النظرية آلة، أو ذريعة للتأثير على التجربة وتبديلها... وأن النظرية وسيلة للسيطرة على المواقف، وزيادة التجارب[٢٣].

تقف فلسفة جيمس ضد المثالية، وبخاصة مثالية «برادلي»، كما تقف ضد الواحدية والحتمية العلمية، على مبدأ «تقدم العلم»[٢٤].

يعتمد مذهب جيمس على تصور دينامكي حركي وتعددي للوجود. فالعالم في صيرورة، يتكون من أفراد متعددين[٢٥].

(٢٠) نفس المرجع، ص٢٤٨-٢٤٩.

(٢١) نفس المرجع، ص٢٤٤-٢٤٧.

(٢٢) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص١٩٥.

(٢٣) عدنان بن ذريل، الفكر الوجودي عبر مصطلحه، ص١٢٥.

(٢٤) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص١٩٥.

(٢٥) نفس المرجع، ص١٩٥.

يعارض مذهب جيمس المذهب العقلي باتجاه التجريبية، معتمداً على فرضية تحقيق الممكن من خلال التجربة، على مبدأ المصادفة Tychism[٢٦].

يماهي جيمس بين الظواهر النفسية والفيزيولوجية في نظرية واحدية محايدة[٢٧].

والبراجماتية لدى جيمس تقوم على أن صحة الفكرة حين تؤدي إلى إدراك مضمونها. والمنفعة كل ما يساهم في تألق حياة الإنسان[٢٨].

يقدم جيمس فلسفته على أنها محاولة توسط بين النزعة العقلية والتجريبية. محاولة لانشاء نظام كلياني ميتافيزيقي للعالم، دون تجاوز المشكلات والطروحات الإنسانية.

فالبراجماتية لدى جيمس تعنى بالمشكلات الإنسانية البسيكولوجية، والاخلاقية القيمية الدينية. كما تعنى بالمشكلات العلمية وطرائق العلوم. كل ذلك في حركة وساطة بين القطبين العقلي والتجريبي، من خلال مفهوم «التجربة العملية»[٢٩].

ينطلق جيمس في فلسفته من مقولة «الحقيقة والتطبيق». ومعنى ذلك، أن التعامل مع الحقيقة على أي مستوى لاهوتي أو ميتافيزيقي أو ديني يكمن في التجربة، بما هي تحقيق أو تطبيق للحقيقة، من خلال الاعتقاد بحقيقة الشيء ومراقبة النتائج. فالحقيقي برأي جيمس هو «ذلك الذي يجب ان نعتقد فيه.. أصلح ما نعتقد به بالنسبة لنا. بناء على ذلك: يكون الحقيقي ذلك الذي يكون الاعتقاد به أصلح لنا»[٣٠]. والأصلح لنا، الأصلح للفرد لا للمجموع. وهنا تدخل الغائية على نحو عدم النظر إلى الوسيلة. فالغاية، أي النتيجة هي الأهم مهما كانت الوسائل. وبالتالي «الحقيقي هو الأصلح،

(٢٦) نفس المرجع، ص١٩٥.
(٢٧) نفس المرجع، ص١٩٥.
(٢٨) نفس المرجع، ص١٩٦.
(٢٩) مورتون وايت – عصر التحليل، فلاسفة القرن العشرين. ص١٥.
(٣٠) نفس المرجع، ص١٧٢.

هو الصفة لكل ما تثبت التجربة أنه صالح، بطريق الاعتقاد»[٣١]، وصالح فعلاً لأسباب محددة مسبقاً، لاتوهمية، لا واقعية. ويكون الأصلح أيضاً «إذا لم يصطدم بمصالح أعظم منها»[٣٢].

بعدما قدمنا كمدخل لفلسفة وليم جيمس، نلج بالتفصيل إلى عوالم موضوعاته، من خلال طروحات كتابه «البراجماتية»[٣٣]. وهي: مشكلة الفلسفة، معنى البراجماتية، البراجماتية والميتافيزيقا، البراجماتية والواحد والمتعدد، البراجماتية والبداهة، البراجماتية والحقيقة، البراجماتية والإنسية، البراجماتية والدين.

مشكلة الفلسفة:

ليست الفلسفة لدى جيمس، اشكالية مصطلح. ولا تقوم على تقسيمات نظرية بحتة من مثل مادي، مثالي، ذاتي، روحي، بل هي ممارسة. ولوج إلى عمق الحياة ودواخلها، من خلال التجربة. الفلسفة تتحصل بطرق عدة. فهي مهد نظري تتحصل عليه معرفياً بأحد أوجهه من قراءاتنا. ولكن ذلك لا يكفي. إذ أن القراءة في الأصل تفترض رؤية ذاتية للأمور، هي الأساس الذي نبني عليه أفكارنا نسميه (الخبرة) ص١٦. الخبرة التي تتبدى في شعورنا، أو احساسنا الداخلي بضرورة ذلك والحاجة إليه. مما يدفعنا إلى معرفة ما يحيط بنا، والذي هو بالأصل مستقل عنا ككون طبيعاني.

الفلسفة بما هي نتاج معرفي، اشكالية كبيرة، تكمن في قدرة هذه المعرفة على إثارتنا، إن موضوعات من مثل ميتافيزيقا أخلاق- طبيعة، تفكير، أساسيات معاشة. وبالتالي في حالة جذب بين طرفين، الإنسان بما هو شعور من جهة ووجود آخر متماهي ومتعايش معه من جهة أخرى.

---

(٣١) نفس المرجع، ص١٧٦.

(٣٢) نفس المرجع، ص١٨٥.

(٣٣) وليم جيمس، البراغماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، تقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة المصرية، ١٩٦٥. ارقام الصفحات متضمنة في النص.

ولكون الانسان هو الأساس لدى جيمس، فإنه يطرح العلاقة الفلسفية دائماً بما هي حقيقة فردية ترتبط بمجموع بشري كماً وكيفاً. يخلق حالة من المزاج وإن كنا نرتأي إطلاق اسم «مناخ عام» ص١٩ . فالفلسفة لديه هي «تاريخ تصادم معين لأمزجة إنسانية» ص١٩ . وبالتالي، فإن الفلسفة تأخذ مشروعيتها من خلال كونها رؤية فردية، حقيقة خاصة لا عامة، ولكن، كيف نخلق أو نفترض وجود حقيقة عامة مقبولة لدى الأفراد، مع كون هذه الحقيقة في رؤيتها؟ .

ينطلق جيمس من مقولة «إنعدام المزاج العقلي المحدد» ص٢٠، أو الرؤية المحددة للأمور. فخارج نطاق العقل التجريبي الواقعي، تبقى الأمور التجريدية، الأكثر صعوبة وغموض في مسائل تكون ذلك المزاج. فالمرء الذي ينعدم لديه عدم القدرة على التحديد لمزاجه العقلي، يفقد القدرة على التجريد، مما يدفعه إلى «اتباع الطراز السائد» ص٢٠ . ولكن ما يدفعنا إلى البحث عن المجرد من خلال الواقعي التجريبي، هو قدرة الفلسفة على دفع المرء نحو: ان المرء ينبغي له أن يرى الأشياء «فالفلسفة في الأساس رؤية لما هو محاط بالإنسان» ص٢٠ .

إن العالم بما هو قائم خارج الذات، والذات بما هي موجودية متحددة معرفياً كأداة فاعلة. كلاهما، الأساس الذي استندت إليه الفلسفة في تمييزها بين ما هو مادي- تجريبي، وما هو مثالي- ذاتي. تمييزاً نابعاً من حقيقة أن الإنسان هو الذي أنشأ هذا التميز في الوقت الذي ندرك فيه «أن ليس في وسع أي امرئ أن يعيش ساعة واحدة بدون كل الوقائع (التجريبية) والمبادئ (المثالية)». وبالتالي، فإن التمايز بين المادية والمثالية ليس «في مركز الاهتمام». بل في «التبديل والتوفيق داخل الطبيعة الانسانية» ص٢٣ .

ان هذا الفصل بين المادي التجريبي، والمثالي العقلي في تاريخ الفلسفة، فصل لذوي الاختصاص والخبرة.

ولكن، ماذا عن الإنسان العادي؟ .

الإنسان العادي بعيد كل البعد عن هذا الفصل. فهو يعيش المادية والمثالية، التجريبية والعقلانية على حد سواء، بما تفرضه عليه طبيعة الحياة اليومية من وقائع. البعض منها يحله حلاً تجريبياً مادياً لملموسيته. والبعض الآخر، يحله حلاً مثالياً عقلانياً لكونه لا يحتاج إلى فاعلية تجريبية.

بالتالي. إن حل المشكلة بين المادي والمثالي، بين العقلاني والتجريبي، تكمن في فهم المعادلة التالية: إن الانسان ليس مدبراً لطبيعته، ولا سانّاً لقوانينها. وإنما هو، متشرب ماص، مستوعب. والطبيعة هي التي تقف راسخة ثابتة وطيدة، وهو الذي يتعين عليه أن يكيف نفسه ويوفقها، بشتى الطرق أو الوسائل، سواء أكانت تجريبية ملموسة في الحياة اليومية، أو عقلانية مثالية تستند إلى المعرفة المسبقة بالأمور والمتحصلة أساً بالمشاهدة. ص٣١.

النقطة الثانية التي قدمها جيمس على أنها اشكالية فلسفية، هي، مستوى فهم الفلسفة الدينية وفق النمطين السابقين، المادي والمثالي، أو التجريبي العقلاني. فهي لديه معشر الناطقين بالانكليزية ذات نمطين رئيسين «أحدهما أكثر تطرفاً.... والآخر أكثر قهقرى ورجوعاً» ص٣٢.

فالفلسفة الدينية بنظر جيمس تفتقر إلى أسلوب الفعل أو الحركة. فهي فلسفة توفيقية، تحاول إيجاد معادلة توافق بين كل الأطراف التي تقع بين معاليم الصراع القائم بين التجريبية والعقلانية. بينما نستطيع برأي جيمس، أن ندفع هذا المفهوم إلى مدى أبعد متمثل في الاخلاقية الدينية خارج نطاق الفكر الفلسفي. تلك الاخلاقية القائمة على «إن إله الكتاب الربوبيين يعيش على مرتفعات مجردة صرفة تماماً مثلما يعيش المطلق» ص٣٦.

عند ذلك نصل إلى الحقيقة التالية: ص٣٨.

- العقلانية = التنقية - التصفية - التأمل - الاطلاق.
- التجريبية = المادة الخام - التجربة - الفعل - التعددية.

ولكن. أين جيمس من ذلك؟.

إنه في التجريبية. إن العقلانية خاطئة في رؤيتها. فنظرة إلى «هذا الكون الهائل بين الحقائق الملموسة والمحسوسة، بكل ما فيها من ضروب القسوة والعنف، تخرجنا من صفات التنقية والتصفية، على الرغم من مكانتها في الأشياء» ص٣٩. الكون الحقيقي، إمكانية مفتوحة لشتى الاحتمالات، نتعرف عليها من خلال الحياة العملية للإنسان.

حل هذه الاشكالية يكمن في «البراجماتية» كفلسفة في وسعها أن تشبع الطرفين وتعنى بهما. تقدم للطرفين الحل المرضي، دون أن تستغني عن مقولات مثل، العقلانية، التجريبية. إنها عقلانية دينية إطلاقية، وفي نفس الوقت تجريبية ذات صلة بالوقائع. فما هي البراجماتية؟.

معنى البراجماتية:

ترتبط البراجماتية كفكرة بآلية عملها، من حيث النتائج. فالفكرة تثبت أو تنفى من خلال وجودها في المحسوس، وخلاف ذلك لا وجود لها.

والموروث لا إلزام له في عقلية البراجماتي، فهو يرفض «التجريد، ويعرض عن الحلول الكلامية، وعن التعليلات القبلية (السابقة على التجربة) والمبادئ الثابتة، وضروب المطلق والأصول المزعومة» ص٧١.

فمجال الفكر الملموس، المتحصل بالتجربة والظاهر للعيان، بعيد عن الحكم كقانون. بهذا تنطلق المقولات لدى البراجماتي مما هو محسوس وواقعي، نحو العمل والفعل، لتحقيق النتائج. بداية علة مفتوحة ومتطورة على كل الامكانيات اللانهائية للأشياء. فالكون امكانية بحث، مادة خام، فاعلة، يتسلح لها البراجماتي بكل النظريات المتاحة لاستكشافها.

والفعل في البراجماتية يعني العمل لنتيجة مفيدة ونافعة للإنسان، فائدة تكمن في «الافضاء إلى حقائق جديدة»، ص٧٩. والحقيقة لدى جيمس توجد «عندما توجد الأسباب التي من أجلها سميت كذلك» بمعنى تكون صحيحة عندما تتزاوج الأشياء بما هي واقع خارج الذهن، مع الذهن

بما هو فعل انساني، عندها يصبح مجال البراجماتية: «طريقة في البحث، ونظرية توليدية تكوينية للحقائق». ص٨٨.

إن العلاقة بين المحسوس والمجرد لدى البراجماتي تكمن في أن المجرد فكرة صحيحة من خلال تطابقها مع المحسوس والحسي والواقعي، عند ذلك يتساوى اللاذاتي مع المجرد الذاتي، أي باضافة الفعل الانساني إلى المجرد. تبحث البراجماتية عن أي فكرة، أي تجربة شخصية، على كافة المستويات المعرفية بغية الوصول إلى نتائج في البحث تعود بالنفع على الإنسان.

البراجماتية والميتافيزيقا:

بما أن البراجماتية تنطلق من المحسوس والمادي عبر التجربة للوصول إلى النتائج التي تعود بالنفع على الإنسان. فكيف تنظر البراجماتية إلى الميتافيزيقا، وهي التي تتعامل مع المجرد والمطلق، وفي أحيان كثيرة اللامحدود؟.

إن البراجماتية التجريبية تنطلق نحو المطلق الميتافيزيقي، باتجاه معاكس للعقلانية، التي تجد فيه «مبادئ مجردة نهائية» ص١٨٨، في عملية تأمل. تعتبر البراجماتية: أن المادية والروحية تعنيان الشيء نفسه، والخلاف بينهما مدلولي لغوي فقط. إذ ليس في وسع المرء إلا البحث عن نظام يضبط فيه الأمور. والانسان في حياته يسعى إلى البحث عن المطلق باهتمام.

أمام ذلك ترى البراجماتية: ان الهدف الالهي لا يكمن في عملية الخلق فقط، بل انجاز ذلك بواسطة الطبيعة، ودونها لا يوجد خلق إلهي. بحيث يتساوى الطرفان: لا خلق دون مادة، ولا مادة دون خالق. نستدل من هذا الطرح على قصدية في الأساس، اتفاق بين الطرفين المادي والروحي لانجاز العالم.

ولكن: إذا كان الله خالق العالم، والمادة هي الأداة التي يُخلق بواسطتها هذا العالم، فكيف تتمثل حرية الإرادة في عملية الخلق هذه؟.

ان الارادة الحرة في البراجماتية قضية مستقبل، تكمن في فهمها

لعملية الخلق الالهي على أنها عملية غير مكررة، الانسان غير ملزم فيها كنسخة كربونية في عملية الفعل لديه. الإنسان في الميتافيزيقا يبحث عن كيفية تكوين المستقبل. أي كيفية اعادة تشكيل الكون، بدلاً من البحث في مصطلحات ميتافيزيقية قديمة.

البراجماتية والواحد والمتعدد:

تطرح في قضايا الفلسفة، نظرية احادية العالم وتعدده. والفكر الفلسفي عبر تاريخه، يترنح بين هذين الاتجاهين. البعض من الفلاسفة ينظرون إلى العالم على أنه كلية واحدة غير قابلة للتجزئة، بل يذهبون بها إلى غائية أبعد مدىً نحو صوفانية مطلقة، كما هي طروحات الفلسفة الصوفية، بينما يرى البعض العالم متعدداً في تكوينه. فالعالم مجموعة من المعطيات المادية والروحية، لا اندماجية، إلا في حالة خضوع احداهما للأخرى، اخضاع وجود وقيمة.

البراجماتية في طروحاتها تنطلق من (أحادية تجريبية)، الكون في نظرها وحدة كلية، لكنها تطورية لا نهائية. فالبراجماتية تدعو للبحث في هذا الواحد من خلال كونه يقدم دائماً معطيات جديدة، بحاجة إلى تجريب، تحتاج إلى اثبات صحتها لتدخل في واحدية العالم، ومنفعة الإنسان. فالغائية لدى التجريبية، هي البحث الدائم عن معطيات جديدة. وبالتالي هي دوام البحث والتجريب.

إن هذه البحثية في البراجماتية، تضع نفسها أمام قضية قد تبدو متناقضة. فالتجريب يعني ثنائية المادة والفكر. فالتجربة معطى مادي وفكر ذاتي مجرب، مما يوهم وقوع البراجماتية في التعددية بين المادة والفكر الذاتي المجرب.

لكن البراجماتية تنظر إلى هذه الثنائية من خلال كونها واحدية. «فالقيمة البراجماتية لوحدة العالم هي ان كل هذه الشبكات المحددة المعينة موجودة فعلاً (مادة - فكر) وقائمة عملياً (تجربة) وراهنة في واقع الأمر

(حادثة)، فهما متوافقتان من حيث الدرجة والرتبة (الحدوث والفاعلية)». ص١٦٣.

فالكون تعددي في وجوده، غائي في واحديته. أي: ينحو نحو الغائية والتمام. واحدية غرضية غايتها الانسان بحد ذاته، فالثنائية في جزئيات العالم واحدة بقدر ما تتماسك، وواحد بقدر ما يُدرك، على أنه طاقة بشرية تنظم ذلك وتركبه وتُفعله.

البراجماتية والبداهة:

البداهة من (البديهي). والبديهي: الغير مختلف عليه، سواء من حيث وجوده أو صحته، والبراجماتية رغم ذلك ترى: أن البداهة قابلة للخلاف والنقاش، فليس كل بديهي موجود وصحيح. فالبديهي، كل ما هو تجريبي، كل ما هو حقيقي وواقعي ملموس، وخلاف ذلك، ليس بديهياً، وبالتالي، ليس موجوداً ولا صحيحاً. ومن قضايا البداهة لدى البراجماتية: أن قضايا المعرفة ناقصة على الدوام. والنقص هنا، لا يعني الخلل بقدر ما يعني الاضافة. فالإنسان على الدوام بحاجة إلى زيادة معرفته بسبب من تغير العالم الذي يفرض معلومات جديدة ومعطيات جديدة، بحاجة إلى أن يفهمها الإنسان للسيطرة على العالم. ص٢٢٦.

والبديهي أيضاً، أن المعرفة تتحصل من خلال المزاوجة بين ما هو متحصل معرفياً من القديم الموروث، وما هو مختبر ومجرب في آنه المعاصر، والناتج عن تطور العالم ونموه. في علاقة تبادلية بين هذين المصدرين.

إن البداهة فيما هو متحصل براجماتياً يتأتى عن طريق (العقل)، من خلال احاطته للموجود الكوني الشامل. هي تفكير الإنسان في (الشيء) كبداهة في وجوده (كوحدة). موضوعه (تعيين) الشيء اللامحدود أصلاً. وخارج نطاق (العقل) فإنه لا يتجاوز كونه وهماً. وبالتالي فإن العقل يكمن وجوده في تجريبيته، أي في نطاق (العقل = الفعل) في (الطبيعة = المادة)

المعطاة لنا في الكون. إن الشيء الوحيد الصحيح براجماتياً، والذي يؤسس لما هو صحيح بعده: «الواقع والحقيقة. . الواقع المحسوس والملموس. تدفق أحاسيسنا وانفعالاتنا وهي تمر أمامنا وبنا». ص٢٢٧.

البراجماتية والحقيقة:

نتساءل من الناحية البراجماتية: في حال تسليمنا بصحة فكرة أو معتقد صحيح، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونه صحيحاً في الحياة الواقعية لأي امرئ؟. كيف تتحقق الحقيقة؟. وباختصار، ما هي القيمة الفورية للحق، اختبارياً وتجريبياً وممارسته؟.

الاجابة على ذلك براجماتياً تكمن في أن الأفكار الصحيحة هي: التي تقيم الدليل عليها، على صحتها. ولفعل ذلك لابد من أدوات، تقوم على كل ما هو تجريبي وملموس ومحسوس. البحث عن الحقيقة ليس غاية، بل وسيلة لبلوغ حقائق جديدة، تؤدي إلى ضروب من السعادة للإنسان. فالعملية بالنسبة للأفكار مصدر صحتها، نسبية، بمعنى أن ما هو صحيح، صحيح في وقته. وبالتالي نقول «أنها مفيدة لأنها صحيحة، أو أنها صحيحة لأنها مفيدة». ص٢٤١.

إن فائدة الحقيقة يرتبط بضرورتها، نظراً لاستقباليتها. إنها نظرة إلى حقائق أخرى تقوم بالدور نفسه فيما بعد.

قيام العقل بدور الباحث عن الحقيقة، يتم من خلال إدراكه كل ما هو حسي وملموس، لإقامة دليل، متمكن من الاثبات، وبالتالي الصحة. ولإدراك ما هو مجرد من أفكارنا، لابد للعقل من إعادتها إلى أصلها الحسي الملموس، للتثبت من صحتها وبالتالي منفعتها. هكذا نجد، أن عقلنا محشور كالإسفين «بكل شيء محكم ومتوتر: بين التزامات وواجبات النظام الحسي الإدراكي، وبين إلزامات وواجبات النظام المثالي». ص٢٤٩.

ولإيجاد تسوية بين ما هو مادي ومثالي في الفكر، لابد من نظرية وسط، تجعل من الانسان وجوداً خارج نطاق الذات. حالة موضوعية يتثبت

فيها مما هو مجرد ومثالي من أفكارنا، فالإنسان يختار «نوع النظرية التي لديه بشأنها سابق تميز. فالحقيقة، تُضع في سياق الخبرة ومجراها». ص٢٥٥.

عند هذا الحد، يتطابق الحقيقي والصحيح. الحقيقي بما هو موافق لتفكيرنا، والصحيح بما هو مطلوب ونافع لسلوكنا: إن ما هو مطلق في (حقيقته وصحته) يكتسب وجوده من خلال الأفكار الحقيقية والصحيحة النسبية.

البراجماتية والانسنة:

أمام فرضية وجود الواقع الموضوعي، وحسية العالم وماديته. وتجريبية العقل لما هو صحيح ونافع، يدفع المرء إلى التساؤل براجماتياً، عن واقع وموقع الإنسان في الفلسفة البراجماتية لدى جيمس. وعن عملية الأنسنة في عملية فهم العالم المستقل عن الإنسان، استقلال العام عن الخاص؟.

ترى البراجماتية لدى جيمس: ان مشروعية وقانونية اللغة، تملك صحتها، من خلال السلوك الانساني، المستند في الأساس على خبرات الناس. فاللغة في شموليتها الدلالية معرفياً، تعتبر من صنع الانسان، تواضع عليها تاريخياً بحكم حاجاته.

والواقع بما هو حقيقة يفهم براجماتياً لدى جيمس من خلال أن الاحساس كائن غير محدد أو مميز، قبل أن يقوم الإنسان بذلك. هو حالة من العماء واللاتحدد. ثم يأتي العقل ليضع الإحساس في اطار الموجود المتحقق. مثل هذا التحقق يكمن في العلاقة التناظرية بين احساسات الانسان ومشاعره، وصور هذه الاحساسات والمشاعر المحتواة في العقل ضمناً، المستندة أصلاً، على مخزون من الحقائق السابقة في العقل، والمثبتة على أنها حقيقة صحيحة ونافعة.

عند هذا الحد، فان الحقيقي والواقعي، يوجد من خلال الانسان، وغير بعيد عنه. والإنسان هو الذي يضيف حقائق جديدة للواقع، من خلال

ذاته (العاقلة)، الحاوية للواقع المادي، بتجريداته، المثبتة اختبارياً. هذه المعرفة المؤنسنة، هي المتداولة كموروث عبر الزمان. وبالتالي، الانسان يصنع وبصيغة إنسية، النظريات التي يحتاج إليها، النافعة له ولأقرانه، لا برؤية ذاتوية وإنما موضوعية.

إن الواقع ينمو ويتطور من خلال «حياتنا الناشطة. نحن خلاقون ابتداعيون. نضيف إلى كلا المسند والمسند إليه أجزاء الواقع، والحقيقة لا تزال في التكوين والاصطناع، وتنتظر جزءاً من ملامحها من المستقبل». ص٣٠٠.

البراجماتية والدين:

انطلاقاً من واقع براجماتي يعتمد التجربة، بما هي معطى مادي حسي أساساً للمعرفة. يقف الدين بما هو فكر على النقيض من ذلك، من الطرح البراجماتي. وبخاصة أن الطرح الفكري للدين، يقبع في مرتبة المجرد والمفارق والمطلق، والمتضاد مع ما هو مادي حسي. فكيف تنظر البراجماتية لدى جيمس إلى قضية الفكر الديني؟

تنطلق البراجماتية من خلال مقولتين هما: النفعية والارتقائية. فإذا كان الغرض الديني يؤدي إلى نتائج نافعة فإنه موجود. لأنه براجماتية، ما هو نافع صحيح، وما هو صحيح حقيقي، وما هو حقيقي موجود.

لكن الفكر الديني من المحال تجربته مادياً. فكيف يتفق ما هو نافع براجماتياً مع ما هو قائم دينياً؟.

تنظر البراجماتية حيال هذه القضية نظرة ارتقائية. منطلقة من مبدأ، أن ما هو موروث تاريخي مقبول لدى الناس كافة، كما أنه موجود عقلياً على الأقل.

وبالتالي يفعل الدين فعله براجماتياً من خلال أنه «تمرس مناشط محددة فينا على العمل، باظهار كيفياته». مناشط تدفعنا للعمل. ص٣٢٩.

إن الارتقائية في القضايا الدينية لدى البراجماتية، كاثبات وجود على

الأقل. تنطلق من فرض إمكان الوجود. فإمكان وجود الشيء لا يمنعه من وجوده، سوى عدم توفر شروط ذلك الوجود. وعندما تتوفر الشروط يوجد الممكن، وعندها لا يبقى ممكناً، بل موجوداً. مثال على ذلك، فكرة «خلاص العالم» دينياً. تنظر البراجماتية ارتقائياً إلى هذه الفكرة من خلال أنها موجودة بشروط تواجدها. فهي في العقل على الأقل، وتصبح موجودة فعلياً عندما نمارسها، ونبحث لها عن وجود في عالمنا الواقعي. وبالتالي «إن تصرفنا هو الذي يخلق خلاص العالم». ص٣٣٣. فالمطلق الديني يوجد عندما يحصل على موجود له في الواقع، من خلال الممارسة. ممارسة الانسان له. وبالتالي: فإن فرض وجود الله لدى البراجماتية، يوجد، عندما يعمل على قبول له لدى الناس. من خلال دفع الناس إلى العمل به، وبالتالي: فإن الدين يتمحور في الفهم البراجماتي، حول قضية، أن يكون الدين تعددياً، أو مجرد مذهب ارتقائي فحسب، في نمط وجوده.

خاتمة البحث:

كما أسلفنا إن الخوض في نتاج الفلسفة المعاصرة اشكالية بحد ذاته. فالحكم على الفلسفة في مرحلة، مازلنا نعيش خصوصياتها، كمرحلة قائمة زمنياً، لا يعطينا فكرة متكاملة عنها. فالتيارات الفلسفية ما زالت قيد النمو، وما هو مكتمل فيها ما زال يطور ويقدم الجديد في مضماره. والمجتمع بما هو تشكيلة اجتماعية (جمعية - فردية)، ما زال يعيش حالة تطوره. لذلك، يبقى حكمنا على الفلسفة المعاصرة، مشوباً بالقلق وعدم التحديد. حكماً مرتبطاً بما هو راهن في الفكر الفلسفي المعطى، ضمن ظروفه الاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

من هذا المنطلق تتبدى لنا الفلسفة البراجماتية بطروحاتها وليدة هذه الظروف، بكل تضمناتها المعرفية. وهي في ذلك، نتاج هذه المرحلة الفكرية تاريخياً بكل سلبياتها وايجابياتها. وهي على العموم، محاولة لتوكيد الفكر عبر طروحات، فرضت نفسها على أنها طروحات تؤدي إلى الحقيقة، بما هي معطى معرفي، وإن كان بحدود نسبية.

وعلى العموم. فإن فلسفة وليم جيمس، تنطلق من نقاط ارتكاز معرفية قابلة للتجريب، وبالتالي للبرهنة، وحيازة القبول توكيداً. والواقع بالنسبة للبراجماتية، ليس محاولة عبث في ما يمكن أن يحتويه هذا الواقع مما هو غير مشاهد، بالقدر الذي هو محاولة تفسير للواقع، لمعرفته والاحاطة به إحاطة شمولية.

وماهو غير معروف أو مشاهد مثل الميتافيزيقا. فإن جيمس لا يراه بشكل مفارق. فالميتافيزيقا بكل طروحاتها، هي لدى جيمس، ما يحس به الانسان ويشعر به من قضايا ميتافيزيقية، حتى رجل الشارع. بالتالي، ليست المشكلة فيما يدبر الكون، بقدر ما هو من يشعر بالكون ويحس به، فجيمس الانسان «يرفض الوجود الإلهي كمدبر للكون»[٣٤].

وجيمس في طروحاته جميعها، وعلى كافة الصعد، ينطلق من مقولة الانسان. من ذاتوية هي الأساس الذي ينبغي عليه فهمنا للعالم وبالتالي تفسيره. وللوصول إلى فهم وتفسير للعالم، لابد من الولوج في مباشرية العقل الانساني وحسيته. مباشرية تحتاج إلى إعادة تصنيع لدى البعض، تصنيعاً يتم من خلال اعتبار الممارسة عادة. فالعادة بما هي تكرار، هي ما يخلق ويكرس في النفس الانسانية جدية العمل والبحث، وبذلك «تتخذ هذه العادة حليفاً لنا، تعين أفضل عون الباحث الأخلاقي، فضلاً عن رفد عمل الفاعل الأخلاقي»[٣٥].

تنطلق البراغماتية من مقولة «أن صدق معارفنا لا يتميز عن الفعل أو عن مجموعة الأفعال التي يفترضها اكتشاف هذه الأفعال». إن مثل هذا الطرح يضعنا أمام مشكلة القلق الانساني. فالإنسان في وجوده حيال العالم، يحاول الاحاطة. لكن هل يحصل ذلك؟. إن فلسفة الفعل تطرح علاقة تناقضية بين ما يستطيعه الانسان وما يريده، ولكن هل ما يريده

(٣٤) د. محمد بديع الكسم، البرهان في الفلسفة، ص٤٠.
(٣٥) د. عادل العوا، الأخلاق، ص٢٨٨.

يستطيعه؟ . إن الفلسفة البراجماتية بذلك، «لا توحد بين الحقيقة والوضعية التطبيقية»[٣٦].

تدخل البراجماتية ضمن فلسفة الحياة، التي تفسر الواقع من خلاله. فالمدرسة اللاعقلية الحيوية هي الأساس في فلسفة وليم جيمس كتيار فلسفي جديد. وفلسفة الحياة تضم كلاً من: مدرسة الدفقة الحيوية لدى برغسون، والبراغماتية الاميركية والانكليزية، والمذهب التاريخي عند دلتاي، وفلسفة الحياة الألمانية.

والبراغماتية، اتجاه فلسفي، وأحد المظاهر المعبرة عن الاتجاه الثقافي والروحي للعقل الأمريكي. تحدث عن ذلك المؤرخ الامريكي «هنري ستيل كوماجر» في كتابه «العقل الامريكي The american mind» بتسميته الثقافة الامريكية بالروح البراجماتية المبدعة.

والفلسفة البراجماتية في تيارها الانجليزي والأمريكي، ليست نظرية في المعرفة تحس، بل فلسفة في الحياة تشبه فلسفة برغسون، ترى هذه الفلسفة الحيوية البراغماتية، أن الحقيقة لا تعرف الثبات. بل هي نوع من الخلق الحر (يقابل الدفقة الحيوية لدى برغسون)، يعجز العقل عن ادراكها (يقابل الحدس لدى برغسون)، فتقوم كل حياة على أساس التجربة، وكل معرفة هي عملية بحكم تعريفها.

إن ممثلي الاتجاه البراجماتي المعاصر في الفلسفة هم: تشارلز بيرس ووليم جيمس، شيلر، وجون ديوي وجورج ميد في الولايات المتحدة، جورج سيمل وهانز فا يهنجر، إضافة لا تجاه المدرسة الوضعية، وفي فرنسا لدى اتجاه (نقد العلم) على يد أبل ديّ ورينو فيير. وهم جميعهم مع اختلاف وجهات نظرهم، يتفقون عموماً على أن المنفعة والقيمة والنجاح هي المعيار الوحيد للحقيقة، وجوهر الحقيقة.

(٣٦) بيردو كاسيه. تاريخ الفلسفات الكبرى، ص١٧٨.

المصادر والمراجع:

١- وليم جيمس، البراغماتية، ترجمة د. محمد علي العريان، تقديم د. زكي نجيب محمود، دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.

٢- مورتون وايت، عصر التحليل، فلاسفة القرن العشرين، ترجمة أديب يوسف شيش، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٦.

٣- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج٢، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣.

٤- عدنان بن ذريل، الفكر الوجودي عبر مصطلحه، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٥.

٥- كيريلينكو، وكورشوف، ما هي الفلسفة، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٨.

٦- بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢.

٧- د. محمد بديع الكسم، البرهان في الفلسفة، ترجمة جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩١.

٨- د. عادل العوا، الأخلاق، مطبوعات جامعة دمشق، ط١، ١٩٨٠.

٩- بييردو كاسيه، تاريخ الفلسفات الكبرى. ترجمة جورج يونس، دار عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٠.

١٠- د. فوزي كنعان، الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٨٨.

عن معوقات الحداثة في ثقافتنا

د. محيي الدين صبحي

مع علمنا بالظروف التاريخية لأسباب نشوء التجزئة العربية والتخلف والتواكل وانعدام القرار الاستراتيجي وفقدان الثقة بين النخب العربية، قديماً وحديثاً؛ نجد من المناسب أن نتعرض الآن إلى علاقة العرب بالعصر الحالي وهو على أبواب القرن الحادي والعشرين، لنرى مدى تفاعل العرب مع تاريخ الحضارة العالمية وتطورها الحديث».[1] يشير

(*) د. محيي الدين صبحي: ناقد وباحث من سورية له الكثير من المؤلفات النقدية

(١) يورغن هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة د. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩٥، ص ٩.

مفهوم التحديث إلى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضاً . فهو يعني بناء تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس اموال ، ونمو القوى الانتاجية ، وزيادة انتاجية العمل ؛ كما يشير إلى انشاء سلطات السياسة المركزية وتشكل هويات قومية ؛ ويشير أيضاً إلى نشر حقوق المشاركة السياسية ، وأشكال العيش المدني والتعليم العام ، وأخيراً يشير إلى علمنة القيم والمعايير» لقد بدأنا بالحداثة لأنها سمة الفكر في نهاية القرن العشرين . فهي تقطع مع ما قبلها من انسانيات عصر الأنوار وتفتح على تطورات ما بعد المجتمع - الصناعي والدولة القومية . فالحداثة تشمل التجمعات - السياسية والاقتصادية فوق - الدول القومية ، كما تشمل عصر الشركات العابرة للقارات والقوميات ولسيادات الدول ، وعصر الاتصال السريع والمعلوماتية والحواسيب ، وعصر التنظيم الاجتماعي في أحزاب لديها مناهج لادارة المجتمع والتقدم به نحو تحرير الإنسان من ضغط الحياة اليومية وزيادة أوقات فراغه ليستخدمها في اشباع ميوله وتنمية فرديته باتجاه زيادة اندماجه الاجتماعي والفكري .

فهل يسير المجتمع العربي في خطوط موازية للحداثة أو تفضي إليها؟

فمن المعلوم أن القاعدة وحجر الزاوية في بناء المجتمعات الحديثة هي الدولة القومية التي لعبت دور الحامل للتطوير الصناعي والديمقراطي . فالمشروع القومي هو مشروع اندماج اجتماعي بامتياز . . فهل تقدم لنا الخريطة الثقافية العربية أي أمل ببناء الدولة القومية التي هي حاصل التقدم في حياتنا؟

لن نكرر أننا نملك أكثر من أية أمة أخرى عناصر القومية بكل مذاهبها ماعدا عنصراً واحداً هو الإرادة المشتركة . والحال أن النخب العربية لم تبدِ ما يدل على وجود هذه الإرادة لديها بل إنها تبحث باطراد عجيب عن عوامل التفرقة والانعزال . فعلامة وجود الإرادة المشتركة هي إعمال الفكر في تحديد التنازلات المتبادلة التي يتطلبها انشاء كيان قومي متحد . إذ لايمكن أن تقوم

دولة قومية على محو الأقطار التي سوف تتشكل منها، كما أنها لايمكن أن تقوم على الإطلاق إذا تصرف كل قطر وفق الحد الأقصى لمصالحه الذاتية والمرحلية الضيقة. وقد سارت النخب العربية في هذين الطريقين المسدودين في آن معاً. فطريق الضغط والالغاء والمحو حولت المنطقة العربية إلى غابة يستهلك فيها العرب قواهم ومواردهم، وطريق الأنانية القطرية أغلقت الأقطار العربية في ما بينها وفتحت كلاً منها على جهة أجنبية خارجية تستمد منها الحماية والإرشاد. وحين أستعمل مصطلح «النخب العربية» أعني بها كل من يساهم في البنية الفوقية من مهندسين وتجار ومحامين ومثقفين. . أي كل من نال قسطاً من التعليم العالي، بما فيهم رجال الدين في كل دين. هؤلاء جميعاً مارسوا تينك الخطيئتين المهلكتين فبقي العرب خارج التاريخ، ولانقول خرجوا من التاريخ الحديث لأنهم لم يدخلوه أصلاً.

بغياب الدولة القومية التي هي الحامل المعنوي لمشروعات التحديث سقط التحول الاقتصادي من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد الصناعي وما يقتضيه من مكننة الزراعة وانشاء صناعات خفيفة للاستعمال اليومي وصناعات ثقيلة لإنتاج آلات تنتج آلات فتراجعت التنمية وتقلصت الرساميل المالية وبات السكان عبءاً على الاقتصاد بدل أن يكونوا منتجين. وحتى في دول الوفرة النفطية ظهر أن الأرصدة الفائضة عبء على دولها، فهي لاتعرف كيف توظفها ولاأين. وانعكس هذا على مفهوم ثقافي بالغ الأهمية وشديد الفاعلية في الحياة السياسية العربية، وهو مفهوم الشرعية الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويضع قواعد لاستخدام العنف من قبل السلطة. ففي مجتمع المواطنين المنتجين تأتي الشرعية بعقد اجتماعي أول غاياته صيانة حرية العملية الانتاجية، وهذه تجر ّبقية مستلزماتها من حرية الاعتقاد وحرية الصحافة والفكر عموماً وحرية التجمع والتحزب. . الخ. بل أكثر من ذلك: إن حرية الانتاج تقيد الدولة في وجوه التصرف بالمال العام وفي استخدام القوة المسلحة في الداخل والخارج فلا يجوز للحكومة اعلان

حالة الطوارىء في الداخل ولا اعلان الحرب في الخارج إلا بموافقة ممثلي القوى المنتجة. كما أن حرية الانتاج هي التي تضع قواعد انتقال السلطة لئلا تقع أزمة سياسية تؤثر على العملية الانتاجية فتؤخرها.

أما في المجتمع غير المنتج فيعتمد الأفراد في معاشهم على الدولة وبذلك يفقدون حقوقهم القانونية بالعقد الاجتماعي، مما يجعل السلطة تنبثق من العماء والعنف فيكون الأفراد رعايا لا مواطنين. هم رعية السلطان الذي ينظم شؤون معيشتهم التي تعتمد على الزراعة والخدمات ووظائف الدولة. وهذا العمل كله لايؤلف انتاجاً ولاقوى منتجة بالمعنى الصناعي في الدولة القومية. بسقوط العقد الاجتماعي تغدو الدولة سلطة غير محدودة، وينقلب الحاكم إلى سلطان مطلق التصرف في أموال الرعية. المصادرات في أيام العباسيين ومن بعدهم، ثم التأميمات في الدويلات الحديثة، ومعهما التحكم بموارد البلاد الطبيعية. ومثلما هو مطلق التصرف في الداخل كذلك ينظم علاقاته الخارجية بما يحمي نظامه سواء توافقت تحالفاته مع مصلحة بلده أم لا. وأما طريقة انتقال السلطة فليس لها غير قانون واحد: «السلطان هو الذي يقتل السلطان»، أي أن من يحوز أكبر قدر من القوة المسلحة هو الذي سيحكم أو يستمر في الحكم.

وهذه هي المشكلة التي واجهت الفقهاء بعد الخلفاء الراشدين بل وخلال حكمهم، فأفتوا أولاً بجواز خلافة المفضول بوجود الأفضل - وذلك عند المفاضلة بين الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة. وكان يتوفر فيهم جميعهم شروط الإمامة: عربي قرشي متفقه في الدين وقادر على القيادة في صحته وعقله. فلما تغلب المماليك وسقطت الخلافة بقيت القوة المجردة هي الفيصل بين المماليك المتنافسين. فأفتوا بجواز إمارة المتغلب، خوف الفتنة - أي تجنباً للحرب الأهلية بين الأقلية المملوكية المتحكمة أولاً وبين المماليك وبين العرب. وزاد البعض فأفتى بأن البيعة لاتلزم صاحبها في حال الفتنة، وبذلك انقطع أي رابط أخلاقي بين الحاكم والمحكوم، لأن الحاكم غريب عن

«الأهالي» فليس له إلا المماليك يرضيهم بالاقطاعات ويردعهم بالانتقام. وقد تفاقمت هذه الأوضاع في ظل العثمانيين.

فمشكلة الشرعية لاتجد لها حلاً في تراثنا التشريعي، لأن كل حكم فعلي قام على أرض الاسلام اعتبر شرعياً ما دام يحافظ على الإسلام والسلام الاجتماعي. كما أن البنية الانتاجية للمجتمع العربي لم تتغير تغيراً يفرز نخباً وطريقة جديدة لايجاد شرعية تجعل من قوة العمل وقوة رأس المال طرفاً في السلطة يجبر الحاكم على الخضوع للعقد الاجتماعي.

وهكذا نجد أن المأزق الذي تواجهه الأمة ناتج عن أمرين :

١- سوء علاقتها بنفسها وبمحيطها، وهي قضية تاريخية مستمرة.

٢- عدم تكيفها مع المقومات الفكرية الأساسية للتقدم حسب مفاهيم العصر الحديث.

والسبب في ذلك الطبيعة التاريخية لتكوين الشخصية العربية. ومن نتائجه عدم الألفة بين الأقطار العربية بسبب الصحارى الفاصلة بين الواحات ثم خروج السلطة من يد العرب لأكثر من ألف عام مما أفقدهم الشعور بالذات المستقلة والاحساس بالسيادة، والحس الاستراتيجي الذي يحسم الخيارات التاريخية. فالقرارات يتخذها غيرهم، والمعارك يخوضها غيرهم، أما هم فإما ضحايا غزو مدمر أو رعايا حاكم غريب. والشاعر العربي منذ الغزو الصليبي إلى نهاية القرن التاسع عشر إما أنه يشيد بشجاعة الأتراك والأكراد والشركس في حالة النصر، أو يستنجد بهم عند الهزيمة. وعلى الرغم من توالي الأخطار فإن العرب لم يحاولوا أن يشكلوا قيادة موحدة أو سلطة موحدة أو مقاومة موحدة سواء بعلم الأتراك ومباركتهم أو من وراء ظهرهم. وهذه هي الاستقالة من التاريخ.

أول عودة عربية إلى التاريخ تسجلها نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي حين بدأ العرب بتشكيل الجمعيات الأدبية والسياسية بدءاً من «الجمعية القحطانية» (١٩٠٩) التي تدعو إلى امبراطورية تركية-عربية

بالمناصفة، ثم «العهد» التي ورثت القحطانية في (١٩١٣) وكانت تنادي بحكم ذاتي للعرب، وإلى جانبهما «العربية الفتاة» (١٩١١) التي عقدت في باريس أول مؤتمر للقضية العربية.

ومع ذلك فأنا أشك إن كان في وسع هذه المنظمات انشاء دولة قومية تضم شبه الجزيرة العربية والعراق والشام. إذ لم تكن تملك لا القدرة التقنية ولا التنظيم السياسي الموسع الذي يفرض سلطة دولة موحدة على تلك المناطق الشاسعة. أضف إلى ذلك أن النخب السياسية لم تكن متفقة على نظام الحكم، فثمة أنصار للخلافة وآخرون للملكية وفريق للجمهورية - فضلاً عن إرث الطوائف العثماني الذي يعطي لكل دولة أوروبية حق الوصاية على إحدى الطوائف ومطالبة بعض الطوائف بتلك الوصاية.

وقد عاصر هذه التنظيمات المشرقية تنظيمات في المغرب العربي كالعلم الأخضر والنداء العربي ونجم شمال أفريقيا في الربع الأول من القرن العشرين. كانت المطالب في الطرفين تتركز وتتلخص في الاستقلال والوحدة وفي العودة إلى اللغة العربية والإسلام: أي بعد أن هددت قوة أجنبيةالشخصية القومية في أهم مقوماتها.

بعد مرور القرن العشرين بأكمله مضى كل من هذه المقومات في طريق التصادم مع الآخر. تصادمت الاستقلالات مع الوحدة، وتصادمت القومية مع الإسلام. ولم يبق حكومة عربية إلا واعتقلت القوميين في حقبة واعتقلت الإسلاميين في مرحلة أخرى. فالكيانات لاتتحمل أي مشروع فيه تقرير مصير مختلف عن وضعها الراهن. وليس لدى النخب العربية القدرة ولا الإرادة للخروج من هذا النفق أو هذا التيه. لهذا يجتر الفكر العربي كل الصراعات التي بدأت منذ مطلع القرن وتبلورت على شكل ثنائيات متضادة: هل نأخذ الحضارة الغربية برمتها أم نكتفي بأخذ العلوم والتقنيات؟ وهل نلتزم بتراثنا كله أم نختار منه العناصر التي تتلائم مع العصر (أي مع المفاهيم الغربية)؟ هل نستعمل الفصحى أم العامية أم «اللغة الثالثة» (أي

العربية الصحافية)؟ وأيهما أصلح لنا: المستبد العادل أم الديمقراطية الغربية (وهي من طرح الأفغاني)؟ وهل نختار العقل والمنطق أم القلب والروح (وهذا من طرح توفيق الحكيم)؟ وإلى أي حد ينبغي أن تتعلم المرأة وما هي المهنة الأصلح لها والأصون لعفتها (أجاب المعري بأن نعلمها الشغل بالمغزل)؟ وإلى أي حد يجب أن نسمح بتحرير المرأة؟ وما هو دورها في المجتمع (الأدوار البيولوجية التي أسندتها إليها الطبيعة، على رأي العقاد)؟ وهل نختار الوحدة الفورية أم الوحدة التدريجية بل ماذا نريد: الوحدة أو الاتحاد؟ وهل القومية مبدأ علماني أم أنها تتقبل الأديان؟ وهل نمضي في طريق الثورة وحرق المراحل أم ننتظر التطور التدريجي البطيء في المجتمعات العربية؟ (كانت الإجابة بحسب مزاج النظام)؟ وقد استعر السُّعار الايديولوجي في الستينات فأوحى بثنائية أرادها متناقضة: القومية أم التقدمية؟ كأن للتقدم طريقاً غير قومي!!

رحى تطحن قروناً، ومشكلات مفتعلة تارة يراد بها الالهاء واكتساب الوقت للإبقاء على الوضع الراهن، وتارة يراد بها الفتنة العمياء والضلالة الهوجاء وإسالة الدماء. والنتيجة أن الوضع الفكري عند العرب يراوح في مكانه أو يدخل البلبلة على أفكار البشر العاديين الذين ولدوا عرباً مسلمين قابلين للتطور إذا رأوا فيه فائدة لهم. أذكر أنه في الأربعينات كان عامة دمشق يتكرهون من دخول المستشفى وبعضهم يحرم ذلك، ربما لأن الفرنسيين والمبشرين كانوا مبادرين إلى انشائها؛ واليوم أصبح من مفاخر سوريا أنها تمتلك هيئة طبية متقدمة وأن فيها مستشفى لكل عشرة آلاف مواطن، تقريباً.

فلا الشعب العربي ولا الدين الإسلامي ولا الأعراف أو التقاليد هي التي تقف ضد التقدم. إن ما يقف ضد التقدم هو فقدان التقدم ذاته. ففي الوطن العربي خمسون جامعة تدفع منذ خمسين عاماً خريجيها إلى مجتمع يتناقص فيه عدد القراء بدلاً من أن يزيد. فما زالت دور النشر لاتجرؤ أن تطبع من الكتاب الجاد أكثر من ٣٠٠٠-٥٠٠٠ نسخة منذ خمسين عاماً إلى اليوم وأستثني الكتاب الجامعي المقرر على الطلاب.

إن الثقافة العربية في أزمة مع نفسها ومع الثقافات الأخرى، لأنها لاتتقبل تلك الثقافات ولاترفضها. والفكر العربي في أزمة مع نفسه ومع العالم الحديث الذي يفرض نفسه ويهدد. والنخب العربية في حالة شلل فهي تراوح مكانها وتجتر نفسها وتتفرج على التقدم والمناهج المتغيرة المتطورة تفرجاً محايداً، بدليل أنها تجلبها إلى الوسط الثقافي العربي وتعرضها ثم تنساها. النخب العربية ترفض التخلف لكنها لاتعرف كيف تتقدم وفي أي طريق. وكانت ترفض الاستعمار فلما حصلت على الاستقلال لم تعرف ماذا تفعل به. وكانت لاتريد الاستبداد لكنها لاتعرف الطريق إلى الحرية.

النخب العربية تعرف مالاتريد: لاتريد التخلف ولا الجهل ولاالتجزئة ولا الاستبداد ولا الاستغلال. لكنها عاجزة عن إيجاد البديل. وهذا هو وعي التخلف الذي يعرف ما يؤذيه فيرفضه، أما وعي التقدم فهو القدرة على إقامة الوحدة محل التجزئة والديمقراطية محل الاستبداد والعدالة محل الاستغلال!.

الفارق بين الوعيين فارق نوعي، فقد ترفض أنت الاستبداد وتقضي على المستبد ثم تحتار ماذا تفعل بهذا الانجاز التاريخي فيأتي مستبد آخر. أما وعي التقدم فينقلك من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة الاستقلال إلى مرحلة التعاون العربي والسوق العربية المشتركة والصناعة العربية المشتركة فمرحلة الاتحاد الفيدرالي فمرحلة الانتقال إلى العالمية والدخول في التشكيلات فوق القومية.

وعي التخلف يدور في حلقة مفرغة حول نفسه أما وعي التقدم فيتجاوز نفسه بتطور منهجي إلى مرحلة أوسع.

وعي التخلف يتمسك بالثوابت ويسلم بالمطلقات ولايرى في الإمكان أبدع مما كان، أما وعي التخلف فيشك ويبحث ويحلل ويطرح الأسئلة ويعيد النظر في جميع الأجوبة ويدخل النسبية والمرحلية على جميع معطياته لكي يتمكن من اكتساب الحداثة والانتقال إلى ما بعد الحداثة، ويستكثر من الخيارات ليمارس حريته في النقد والتحليل والتقرير والتطور.

وعي التخلف يتمسك بالحلول السلفية وليس لديه الجرأة على المغامرة والتجريب، وينظر إلى المجتمع على أنه كتلة جامدة متراصة يسوسها الرجال ثم يسوس الرجال رجل واحد، في حين أن وعي التقدم يؤمن أساساً بالإنسان القادر على تحقيق الرفاه لنفسه وللمجموع، وينظر إلى المجتمع على أنه طبقات وفئات متمايزة فيسمح لها بالتجمع وبالتعبير عن نفسها فينتقل عبر هذه التمايزات إلى حضارة الفرد وحقه في تحقيق ذاته والتعبير عن نفسه، رجلاً كان هذا الفرد أم امرأة، فهما متساويان في الملكات والمواهب والقدرات. والحضارة التي تساهم فيها النساء بنصيب من الثقافة والجهد هي حضارة سليمة في مجموعها لأن مجتمعها يخلو من التعقيدات الاجتماعية المصطنعة ويعطي الفطرة فرصة للظهور بدل أن يكبتها فتقل مخاوف الإنسان من نفسه ومن الآخرين وتحل الثقة والانجاز محل الوساوس والتردد.

في النهاية، تعمدت أن أتجنب كلمة «أزمة» لأنني سعيت إلى تصوير وضعية الفكر العربي من خلال قدرته على طرح مشروع قومي لصياغة الإنسان والمجتمع حسب مقتضيات العصر. فإذا عجز هذا الفكر خلال قرن كامل من تجاوز تناقضاته فهذا يعني أنه فكر مأزوم وغير قادر على التطور باتجاه الاجابة على أسئلة الواقع وحل إشكالاته.

مثل هذا الفكر لامستقبل له، بدليل أن الثقافة العربية تموت بموت أصحابها بل وفي حياتهم: فمن يقرأ اليوم توفيق الحكيم أو طه حسين إلالغرض البحث الأكاديمي؟ ولاأريد التعرض للأحياء الذين ينكرون اليوم ما كتبوه أمس، فحسبنا تنكر الماركسيين للماركسية والبنيويين للبنيوية، على سبيل المثال لا الحصر.

لكن الأمة العربية مازالت تحلم (ولا أقول تطمع) بالاستقلال والوحدة، كما أنها تتمسك باللغة العربية والإسلام. ومازالت صياغة مشروع قومي نهضوي مهمة غير منجزة، فهي تنتظر الأجيال الصاعدة والأجيال القادمة للتفكير والتنظير والتنفيذ. ذلك أن حضارتنا العربية

اعتُبطت في شبابها، فاغتيلت قبل أن تنضج، كما أن شخصيتنا القومية غير مكتملة، وأخشى أن تكون قد شوهت برواسب الاستعمار العثماني والفرنسي والأمريكي؛ وبالتالي فإن للعوامل الثقافية دوراً هاماً في تكوين الشخصية العربية المقبلة على أسس حضارية حديثة. إن بلورة مفهوم قومي تندمج بموجبه شعوب الأمة العربية، وتشاد انطلاقاً منه مؤسسات دولة على أساس اتحادي كالولايات المتحدة الأمريكية، إنما هي مهمة يومية واعية. فالأمة تصنع شخصيتها وتضع قوميتها بحسب تطلعاتها إلى ما تريد في المستقبل أن تكون عليه. أما الماضي فلا يصلح أن يكون مثالاً نقيس عليه لا في عصور الازدهار والسيادة ولا في عصور الانحطاط والتبعية. إن الحضارة العربية المقبلة إما أن تجد أجيالاً تبدعها ابداعاً على غير مثال سبق، لأن مثالها ينبغي أن يستوعب حاضر الإنسانية ومستقبلها. وإما لاتكون أبداً فيظل العرب مشتتين تابعين. وهكذا نرى أن مهمة الثقافة العربية هي مهمة وجود وابداع وارادة تنقل العزيمة والتصميم من جيل إلى جيل.

❊ ❊ ❊

التجربة اليابانية
دراسة حول الأسباب الكامنة خلف نهضة اليابان وتحديثها

أميرة أحمد

يعد موضوع التجربة اليابانية من المواضيع الهامة في حياتنا المعاصرة نظراً للنقلة النوعية التي حققها هذا البلد في مضمار التقدم على الرغم من كونه بلداً آسيوياً متخلفاً ذا طابع زراعي. ومن هنا تتجلى أهمية تجربته بالنسبة لنا كونه يتمتع بظروف يبدو بعضها مشابهاً لوطننا العربي من حيث الموقع (انتماؤه لآسيا) ومن حيث الوضع الاقتصادي والاجتماعي الذي يتسم بالتخلف ويغلب عليه الطابع الزراعي.

* أميرة أحمد: باحثة من سورية، تهتم بالدراسات الفلسفية، وتعمل في الترجمة. لها بعض الدراسات المنشورة في الدوريات المحلية والعربية.

ولهذه الأسباب وجدت أنه من المفيد القيام ببحث للتقصي عن طبيعة هذه التجربة والعوامل الكامنة خلف نجاحها وكيفية الإفادة منها.

أولاً: عزلة اليابان التاريخية:

تقع اليابان في الشرق الأقصى من آسيا وتحيط بها المياه من كل جانب، فهي عبارة عن مجموعة جزر متناثرة في عرض المحيط الهادي. هذا الموقع الطبيعي والفريد كان له دور كبير في عزلتها التاريخية عن العالم، وبعد ذلك أتى حكامها الإقطاعيون ليكرسوا عزلتها بحكم نظامهم الإقطاعي الذي يعتمد على الإنغلاق، إذ يتوقع كل إقطاعي في إقطاعيته أو الأراضي التي يسيطر عليها وهو ما يعبر عنه «سمير أمين» في حديثه عن نمط الإنتاج الإقطاعي بأنه ذو طابع تفتيتي [١]. فهؤلاء الحكام استفادوا من وضع اليابان المنعزل عن العالم، وساهموا في تثبيته وتكريسه عن قصد لما في ذلك من خدمة لمصالحهم.

لكنّ هذه العزلة لم تخل من الآثار الإيجابية، فقد جعلت اليابانيين من أكثر الشعوب اعتماداً على أنفسهم، كما أنها منحتهم إحساساً قوياً بخصوصيتهم، فالشعور الذاتي لدى الياباني قوي جداً ومن هنا نجده يتعامل بوعي وحذر، بل برفض لكل ما هو أجنبي. وشعور الياباني بذاتيته مسألة تاريخية لها جذورها المتأصلة في نفسه وشخصيته وسلوكه، وهذا ما يكسبها استمرارية نلحظها حتى يومنا هذا.

لكن هذا التمسك بكل ما هو وطني، والحذر مما هو أجنبي لا يعني أن اليابان لم تكتسب شيئاً من العالم، بل العكس، لكن حتى اكتسابها كان متأثراً بنزعتها الذاتية. فهم يتعلمون كل ما هو جديد ويتمثلونه بسرعة، لكن وفق ظروفهم وطبيعتهم الخاصة. فلا ينقلون شيئاً نقلاً بل يخضعونه لظروف بلدهم ويتمثلونه بعمق مع الحفاظ على شخصيتهم اليابانية.

ومن آثار عزلتهم أيضاً التجانس الثقافي فيما بينهم، فقد جعلتهم

العزلة يعيشون وكأنهم عائلة واحدة لها تقاليدها وعاداتها وثقافتها المتشابهة جداً.

لكن العالم لم يترك اليابان وشأنها، بل جرت محاولات من بريطانيا وروسيا والولايات المتحدة الأمريكية لإنهاء عزلة اليابان بما يخدم مصالح هذه الدول. إلا أنه لم يتم وضع حد لهذه العزلة إلا بزيارة القائد البحري الأمريكي «بيري» الثانية عام (١٨٥٤) التي أجبرت اليابان على منح الولايات المتحدة تسهيلات عبر موانئها، وإقامة علاقات تجارية معها بموجب معاهدة كاناجاوا Kanagawa ثم تلت هذه المعاهدة معاهدات أخرى غير متكافئة بين الولايات المتحدة وبين حكومة «توكوجاوا»* اليابانية بهدف تصريف الإنتاج الأمريكي وتسهيل التجارة عبر الموانىء اليابانية، فبدت اليابان مغلوبة على أمرها أمام هذا الغزو الجديد. لكن الشعب الياباني رفض الحصول على السلع الأجنبية خاصة وأنه شعر بالتحدي الكبير له، ولعل هذا التحدي كان سبباً قوياً من أسباب تطور اليابان فيما بعد، إذ أدركت أن الوقوف في وجه الأمريكيين وغيرهم من الطامعين لن يكون إلا بالتفوق التكنولوجي الاقتصادي والعسكري.

ثانيا: عصر الميجي نقطة تحول في حياة اليابان:

كان توقيع المعاهدات غير المتكافئة بين اليابان والولايات المتحدة قد تم من قبل حكومة توكوجاوا، وقد شهد معارضة شديدة من الشعب وتحديداً من طبقة الساموراي التي طالبت بالحكم الامبراطوري وقد طرحت شعاراً مفاده: «مجدوا الإمبراطور واطردوا البرابرة»[٢] هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كانت الضرائب المفروضة على الفلاحين قد شكلت رأس مال. ومع انفتاح اليابان على العالم وازدهار التجارة أصبح الإنتاج الزراعي يتطلب سوقاً خارجية بسبب ازدياده، إضافة إلى حلول النقد محل المقايضة وشراء

* توكوجاوا: الأسرة الإقطاعية التي حكمت اليابان منذ بداية القرن السابع عشر وحتى عهد ميجي عام ١٨٦٨.

تجار المدن للأراضي الزراعية . كل هذه العوامل باختصار ساهمت في سقوط النظام الإقطاعي السابق وبزوغ عصر الإمبراطور ميجي** الذي ظهرت فيه بذور النظام الرأسمالي.

ويعد عهد هذا الإمبراطور نقلة نوعية في حياة اليابان، إذ وضع سياسة لتطويرها وتحديثها . وقد بدأ العمل بتحقيق الاستقرار والأمن الداخليين، فقام بحل مشكلة عناصر العهد الإقطاعي باحتوائها ضمن سياسته الجديدة أو إخمادها لتنطلق الحكومة بعدها لتطوير البلاد . وفي هذا يقول أدوين رايشارو : «وهكذا استطاعت الحكومة الجديدة بعد عشرين عاماً فقط أن تحقق لبلادها الأمن المالي والعسكري في الداخل قبل أن تنطلق بكل طاقاتها لتحقيق أمنها العسكري والاقتصادي في مواجهة الدول الغربية»(٣).

إذاً نلاحظ أن عملية التحديث قد بدأت من القمة إلى القاعدة، والشعب الياباني بما يتميز به من ولاء للحاكم وذوبان للفرد ضمن الجماعة بفعل تأثير الكونفوشية قد تقبل هذا الأمر تماماً وكان متجاوباً مع الحكومة بشكل ممتاز ساهم في دفع عملية التحديث إلى الأمام «فعملية التحديث والتنمية قبل الحرب العالمية الثانية قد أتت من القمة ومن النخبة ولم تنبثق من الجماهير، ودعمتها القيم التقليدية التي تكرس المراتب الاجتماعية المتصاعدة والطاعة وتقديس الآباء الأولين»(٤).

وأول ما ركزت عليه حكومة ميجي هو بناء أسطول عسكري قوي استقدمت من أجله الخبراء الأجانب وأرسلت البعثات الخارجية وبالفعل تمكنت خلال زمن قياسي من الانتصار على الصين في حربها معها عام (١٨٩٤- ١٨٩٥) ثم على روسيا عام (١٩٠٤- ١٩٠٥).

** الإمبراطور ميجي: ولد سنة ١٨٥٢ وقد جلس على عرش الإمبراطورية من عام ١٨٦٨ وحتى وفاته عام ١٩١٢ طرح العديد من المبادىء والخطط أهمها: المساواة - التعليم - التخلص من القيم البالية - بناء اليابان القوية . وقد سطرت اليابان صفحة ناصعة في عهده.

لكن هذا التقدم في المجال العسكري ماكان يمكن تحقيقه لولا سياسة التعليم وبناء القاعدة الاقتصادية والتكنولوجية وهذا ما سنفصّله.

١ – التعليم*:

ذكرت أن اليابانيين قد تأثروا بالغرب، لكن وفق طريقتهم الخاصة. وضمن هذا الإطار فقد وضعت حكومة ميجي خطة للتعليم تشبه النمط الفرنسي الذي يطمح إلى إكساب الفرد مستوى عالياً من التعليم والثقافة. وقد تميزت خطة التعليم هذه بأنها خطة طموحة جداً... وعندما شرعت الحكومة بتنفيذها اصطدمت بالواقع الذي يعاني من مشاكل عديدة مثل نقص المدرسين والمدارس والأموال فعدلت عنها إلى خطط أخرى أقل طموحاً وهي خطة التعليم البطيء[٥]. وهنا نلاحظ أن حكومة ميجي كانت براغماتية تعتمد على التجربة والخطأ وفي حال عدم نجاح التجربة كان يتم العدول عنها لما هو أفضل. إذاً: هناك نظام يتسم بالحيوية وبالقدرة على مواءمة الظروف المستجدة والابتعاد عن الجمود الذي يقضي على كل ابداع.

واستناداً لذلك بدؤوا بتنفيذ خطة التعليم البطيء، فأنشؤوا المدارس الإبتدائية المجانية والإجبارية، ثم تلتها بقية المراحل الدراسية التي تخللتها مرحلة تعليم فنية كان لها أهميتها في إكساب الأفراد مهارات وخبرات ستحتاجها اليابان في عملية تطورها.

وتتمتع اليابان بنظام قاس في الامتحان، لكنه يتسم بمصداقية شديدة. فالمتفوق في المرحلة الجامعية هو نفسه الذي يتفوق في امتحانات الوظائف، إضافة إلى أن الجامعات الحكومية قليلة الكلفة وهي أكثر جودة من حيث نوعية المناهج من المدارس الخاصة[٦].

---

* للإنصاف نقول: إن التعليم قديم في اليابان، وقد كان مزدهراً حتى في عهد حكومة توكوجاوا، لكن اتخاذه هذا المنحى المنهجي المدروس والمخطط له بهدف تحديث اليابان لم يتم إلا في عصر الميجي.

وقد عملت اليابان على إرسال البعثات للدراسة والتخصص في مختلف المجالات، وقد تألفت هذه البعثات من أفضل العناصر التي تم انتقاؤها بشكل ممتاز. وقد أثبتت بالفعل كفاءتها في الغرب حتى أنه عرف عن اليابانيين أنهم من الطلاب الذين يثبتون جدارة لدى دراستهم خارج بلادهم، وغالباً ما يتمتعون بالمراكز الأولى. هؤلاء الطلاب بعد عودتهم قاموا بتنشئة جيل قادر على استيعاب التكنولوجيا والعلوم العصرية، وذلك لأن هذه العناصر التي تعود من الغرب كان يتم تسليمها مراكز قيادية ضمن المجالات التي تخصصت بها.

وقد تم إنشاء العديد من الجامعات التي استوعبت عملية التحديث والتي لم تهتم بالعلم الطبيعي فحسب بل اهتمت بالتربية والعلوم الاجتماعية والإنسانية وجعلتها تحتل المرتبة الثانية بعد الهندسة. وتركيز اليابان على الهندسة كان بسبب حاجتها لهذا المضمار لكي تتمكن من التقدم الاقتصادي والتكنولوجي ومضاهاة الغرب، لكن هذا لم يجعلها تهمل علوم التربية والاجتماع وكل ما يهتم بالإنسان.

إذاً: نلاحظ أن هناك فلسفة عامة تحكم هذا المجتمع وعلومه وهذا شيء جيد بحد ذاته لكي لا تفلت العلوم عبر تطورها من رقابة الإنسان وبالتالي تشكل خطراً عليه بدلاً من أن تكون دافعاً لتقدمه.

وكلنا يعلم أن اليابان حاولت التوفيق بين التحديث والتراث بطرحها شعار: علوم غربية وأخلاق شرقية. فقد كانت تستقدم الخبراء الأجانب للإفادة من خبرتهم في مجال التعليم والتكنولوجيا لكن مع تأكيدها على قيمها وشخصيتها اليابانية الأصيلة التي لم تمكّن الثقافة الأجنبية القادمة والقوية من السيطرة عليها بل أخذت منها وأعطتها ضمن عملية تفاعل إيجابي لم يلغ كل ما هو أصيل في تراثها الذي ينشأ عليه الطفل منذ نعومة أظفاره. وبعد أن ثبتت اليابان قدميها في مجال التعليم عملت على إلغاء

المدارس الأجنبية ضمن اليابان للحفاظ على الطابع الوطني للتعليم وللمحافظة على القيم الوطنية التي تريد الاستمرار في غرسها في نفوس أفرادها .

التكنولوجيا:

لقد عملت اليابان على نقل التكنولوجيا بشكل واعٍ، أي توطينها، فقد كانت البعثات التي تذهب إلى الخارج للتخصص تحاول معروفة سر هذه التكنولوجيا وعندما يتم استيرادها كانوا يقومون بدراستها وفهمها من أجل السيطرة على مفاتيح أسرارها وبالتالي محاولة تطبيقها ومن ثم تجاوزها . ولم تكن اليابان تستقدم التكنولوجيا للاستهلاك. فكما ذُكِرَ أن الشعب الياباني لا يحب استهلاك ما هو أجنبي، بل كانت توظفها في مجالات الانتاج والصناعة . ومن هنا كان تعاملها مع التكنولوجيا إيجابياً إذ تم تكييفها مع متطلبات المجتمع ومن ثم محاولة التأسيس لتكنولوجيا محلية تسعى للتفوق على مثيلتها الغربية .

وقد تم تدريب اليابانيين لاكتساب خبرة عالية، واهتموا بأبحاث الفضاء والطاقة النووية وقد أنشؤوا مفاعلاً نووياً اسمه / جوبو/ وكان نجاح هذا المفاعل من العوامل التي شجعتهم للمضي في هذا المضمار وقد تمكنت اليابان من التقدم المذهل في هذا المضمار بسبب :

آ – قدرتها العلمية واستيعابها للتكنولوجيا الغربية ثم تفوقها عليها .

ب – لأن الطاقة النووية ستكون هي الطاقة البديلة ونحن نعلم أن اليابان من أكثر الدول حاجة للطاقة في صناعاتها مما سيدفعها للمضي قدماً في هذا المجال .

واليابان قامت بإدخال التكنولوجيا إلى كافة مجالات الحياة حتى إن بعض المصانع كمصانع السيارات يقوم الرجال الآليون فيها بمعظم مراحل التصنيع ولا يتدخل الإنسان فيها إلا للإشراف على عمل الرجال الآليين .

وتقوم اليابان ببث أعقد البرامج العلمية العالية في الرياضيات المعقدة

عبر التلفاز ولديها شبكات تلفزيونية بعضها حكومية تمتاز بنوعية برامجها وشبكة خاصة تسعى لجعل مستوى برامجها بتواز مع الشبكة الحكومية وهنا نلاحظ العلاقة الإيجابية بين القطاعين الخاص والعام.

وقد ذكرت سابقاً أن اليابان تمكنت من التقدم العلمي والتكنولوجي في المجال العسكري بشكل مبهر إذ بنت أسطولاً حربياً متطوراً مكنّها من هزيمة دولتين كبيرتين كالصين وروسيا.

التنمية الاقتصادية:

عندما أجبرت اليابان على توقيع المعاهدات غير المتكافئة مع الغرب وتحديداً مع الولايات المتحدة، بدت اليابان كما ذكرت سابقاً مغلوبة على أمرها، وقد أدركت ذلك، لذا فلم تعلن الحرب لمعرفتها بعدم قدرتها على ذلك. فهي تعلم أنها بلد متخلف عن الغرب علمياً واقتصادياً. فاقتصادها كان زراعياً متخلفاً ولم يكن لديها سوى بعض الصناعات الخفيفة، كما أنها لم تكن تملك القوة العسكرية التي تستطيع الاعتماد عليها. أدركت اليابان كل ذلك، ولذلك نشرت التعليم وأنشأت نظام تجنيد إجباري وأدركت أن انتصارها سيكون بالعلم وبالتفوق التكنولوجي بسبب قناعتها بأن: «سر تطور الغرب وتفوقه إنما يعود إلى امتلاكه للعلم والتكنولوجيا»[٧] فرأينا البعثات التي أرسلتها للغرب قد تم تسليمها بعد عودتها مناصب قيادية ومناصب إدارة الشركات والمؤسسات الاقتصادية والتعليمية من أجل تحديث اليابان، فتشكلت طبقة أو نخبة من المثقفين وأقامت نظاماً للوظائف شديد الكفاءة. فقبل إعطاء الوظيفة لأي شخص كان يتم خضوعه لامتحان قاسٍ لمعرفة مدى كفاءته إضافة إلى ضرورة تحصيله الجامعي الجيد أو العلمي بشكل عام أو الفني وعلى هذا الأساس كان يتم التوظيف.

ومن أجل تطوير الاقتصاد وفق النمط الغربي كانوا بحاجة إلى رأس مال كبير تم تحصيله عن طريق الضرائب «وقد شكل هذا الدخل الضريبي رأسمال حكومي متزايد مهد الطريق لنظام اقتصاد حر يلائم النظام الرأسمالي»[٨]

وبالفعل تم تطوير الصناعات الغذائية وإدخال صناعات جديدة بواسطة بيع الحكومة لمصانع جاهزة للقطاع الخاص في مجال إنشاء السكك الحديدية والسفن والإسمنت وغيرها[٩]. وقد قام القطاع الخاص بتطوير الصناعة إلى جانب القطاع العام ونلاحظ هنا من جديد الدور الإيجابي للتضافر بين القطاعين المذكورين. فعندما تعاني الدولة من عجز في ميزان المدفوعات ينشط القطاع الخاص لدفع مسيرة التنمية والعكس صحيح.

لكن التقدم التكنولوجي لم يكن سبباً وحيداً للتنمية الاقتصادية بل توافر رأس المال أيضاً، بالإضافة إلى وجود إدارة متفهمة لعمالها بشكل دقيق ومتعاونة معهم. كل هذا ساهم في تقدم هذه الشركات وبالتالي الاقتصاد الياباني، فالإدارة تهتم بالفرد، وحتى بمشاكله وحاجاته لكي ينتج أكثر على عكس ما تقوم به معظم الشركات العالمية. فالشركة في الغرب مسؤولة عن الفرد اقتصادياً «لكن المدراء التنفيذيين اليابانيين يعتبرون أن من واجبهم الاهتمام بالكثير من مقومات الفرد الاجمالية، لا أن يتخلوا عنها لمؤسسات أخرى تقوم بها كالحكومة أو الأسرة أو المؤسسات الدينية»[١٠] وبالتالي فتعاملهم مع الإنسان يختلف عن الكثير من الدول. فالإنسان أهم شيء وأول ثروة. وفي هذا يقول أستاذ الاقتصاد أكيوكاتو الأستاذ في إحدى جامعات طوكيو: «اليابان بلد لا ثروة فيها غير ثروة الإنسان»[١١] ويؤكد أن العامل يحب عمله ولا يتركه حتى الموت، والمجتمع يزدري الفرد الذي يغير عمله باستمرار. وبالمقابل فالإدارة لا تفصل العامل مهما حصل حتى في حالة إفلاسها، فيتم تخفيض الرواتب للجميع حتى للمديرين ريثما يسترد المصنع عافيته فتعود الرواتب والمكافآت لترتفع من جديد[١٢].

أما في نظام البنوك فقد وحّدت الحكومة جميع البنوك تحت إسم بنك اليابان وبالتالي حصرت عملية التعامل النقدي بهذا البنك.

وقد ساعد زيادة رأس المال والتقدم التكنولوجي على سرعة انتشار الصناعة الثقيلة في اليابان، واستخدمت الطاقة الكهربائية في الصناعة

الكيميائية والألكترونية[١٣]، إضافة إلى أن اليابان أصبحت دولة مصدرة للطاقة الكهربائية وتستفيد من القطع الأجنبي الذي تحصل عليه في استيراد المواد الأولية. فكما نعلم أن اليابان تستورد ٩٩٪ من المواد الأولية وخاصة النفط من أجل التصنيع ومن ثم تبيع السلع بعد التصنيع بأسعار مرتفعة. وهكذا كانت تحقق تراكم لرأس المال توظفه من جديد في الصناعة وفي توسيع القاعدة الانتاجية وبالتالي استقرت الصناعة.

وبالنسبة للتصدير كانت اليابان تصدر كميات كبيرة وذات نوعية جيدة وبأسعار رخيصة إذا ما قورنت بالأسعار الغربية وبالتالي كانت منافسة قوية في الأسواق لدول الغرب والولايات المتحدة وقد ساعدتها الظروف الدولية في بعض الأحيان مثل الحرب العالمية الأولى التي انشغلت فيها الدول الغربية بالحرب ووظفت مصانعها لخدمة الحرب مما أفسح المجال لليابان لتنفرد بالأسواق الواسعة لتصدر منتجاتها للعالم وحتى للدول الغربية نفسها، فانعكس هذا على الدخل الياباني الذي ارتفع بشكل كبير.

لكن الظروف العالمية لم تكن دائماً في مصلحة اليابان. ففي الحرب العالمية الثانية تمكنت اليابان من احتلال مناطق واسعة من بورما وحتى جزر سولون وكانت تحصل على المواد الخام منها لكن استمرار قصف اليابان جوياً وإغلاق طرق النقل البحري في جنوب شرق آسيا أدى إلى أضعاف عزيمة اليابانيين خاصة بعد ضرب هيروشيما وناغازاكي بالقنبلتين الذريتين وقد نتج عن ذلك تحطم اليابان اقتصادياً ونفسياً واحتلال الولايات المتحدة الأمريكية لها.

لكن الظروف عادت وساندت اليابان من جديد بعد خسائرها الفادحة، إذ ظهرت دول المنظومة الاشتراكية في مواجهة العالم الرأسمالي. ونتيجة للحرب الباردة التي كانت قائمة بين هذين المعسكرين قامت أمريكا بتعديل سياستها تجاه اليابان ومنحتها مساعدات مالية على شكل هبات

وألغت معظم القوانين التي كانت تشكل قيوداً على الاقتصاد الياباني وقد فعلت الولايات المتحدة ذلك لسببين:

١ - خوفاً من المد الشيوعي وبهذا تضمن اليابان حليفة لها في النظام الرأسمالي.

٢ - ضمان نزع السلاح من اليابان خوفاً من عودتها دولة قوية تهدد مصالح أمريكا.

وعلى الرغم مما أصاب اليابان فعزيمتها لم تهزم بل استطاعت النهوض من جديد. وقد قام الشعب كعادته بمؤازرة حكومته وقدم لها كل ما ادخره من أجل بناء بلدهم من جديد وبالعمل الدؤوب والإرادة الصلبة تمكن اليابانيون من بناء بلدهم وعادوا لتكتسح صناعاتهم العالم كله مثل صناعة السيارات والألكترونيات التي تم إغراق السوق الياباني بها ومن ثم بدؤوا بتصديرها مما حقق لهم دخلاً عالياً.

ومن الأزمات التي أصابت اليابان هي أزمتا النفط الأولى والثانية(١٤)، إذ كانتا ضربة موجعة للاقتصاد الياباني بسبب اعتماد الصناعة اليابانية على النفط الذي لا تملك منه شيئاً فوضعت سياسة تقشف واعتمدت على تطبيق التكنولوجيا لتخفيف النفقات. ومن أهم سمات اليابانيين قدرتهم على التكيف فعندما يفشلون في مجال ما نراهم يندفعون إلى مجال آخر يتيح لهم التعويض والمثال على ذلك «أن اليابان عند حدوث أزمة النفط حاولت تخفيض الصناعات المعتمدة عليه لتنطلق نحو صناعات أخرى غزت بها أسواق العالم وهي صناعة الألكترونيات والآلات الحاسبة والأجهزة الدقيقة التي حققت لها أرباحاً كثيرة استفادت منها في الحصول على النفط من أجل الصناعات الأخرى(١٥)».

ثالثاً: الجو الاجتماعي والقيمي الكامن وراء التفوق الياباني:

١ - الجماعية:

لا توجد نزعة فردية لدى اليابانيين، فالفرد لا يبرز إلا من خلال

الجماعة، واستقلاله محدود ضمن هذا الإطار وبالتالي فللجماعة وجودها وقدسيتها لدى اليابانيين ولعل هذا يعود إلى تأثير الكونفوشية التي تركز على انسجام الإنسان مع مجتمعه وولائه لحكامه فيصبح ولاء الفرد للأمبراطور كولاء الابن لأبيه.

وقد عزز هذه الجماعية مسألة المساندة الاقتصادية، فلا ننسَ أن اليابان بلد زراعي أولاً، ومن أهم مقومات النظام الزراعي التعاون بين الأفراد والارتباط بالأرض والعمل الجماعي الذي يعزز الروح الجماعية لدى الأفراد. وقد وجهت الحكومة هذا الاستعداد الأصيل للتعاون والتماسك بشكل يخدم عملية التنمية وبالتالي هيمنت هذه الروح الجماعية على كل المؤسسات والشركات، ولعل خصوصية اليابانيين تنبع من هنا، فمن هذه الجماعية يأتي إخلاص الفرد للأسرة أو للقرية ومن ثم للمجتمع ككل. فإذا كُلفوا بعمل ينجزونه بمهارة وبإخلاص وكأنهم يؤدونه لأسرهم. فلذلك لا نرى في اليابان من يبحث عن مصلحة فردية بل عن مصلحة جماعية وهذا ما يفسر لنا كيف يسعى الياباني لتحقيق مصلحة مجتمعه وبلده ككل.

وقد كانت الأسرة اليابانية من النمط الممتد (الأسرة الممتدة) لكن بفعل التطور والتصنيع الذي وصلت إليه اليابان تحولت إلى الأسرة النووية، لكن هذا لا يعني أن الروح اليابانية الجماعية قد انتهت، بل إن مفهوم الجماعة لا يزال جزءاً متأصلاً في سلوكهم تحول إلى التزام في حياة الإنسان الياباني.

٢ - التدرج في المراتب الاجتماعية:

هذا التدرج يتكامل مع الجماعية وأيضاً ناتج عن تأثير الكونفوشية في مسألة التمايز الاجتماعي ونابعة من ولاء الفرد للأسرة أو القرية. فهناك دائماً رب الأسرة وهو أكبر الذكور سناً، أو رئيس العشيرة بمعنى أن هناك أعضاءً مهيمنين ضمن الجماعة لكن درجة هذه الهيمنة تختلف وفقاً لمعايير معينة منها العمر إذ أن الكبار سناً يحتلون مرتبة أعلى ضمن الجماعة ولعل هذا هو السبب في ترسيخ نظام الترفيع حسب الأقدمية حتى إنهم ينظرون

إلى «هؤلاء اليابانيين الذين يجلسون على قمة الهرم الإداري ... بوصفهم مجرد أشخاص سبقوا غيرهم بأقدميتهم في سلّم الترقي، ولم يتسلقوا الهرم الإداري إلى القمة بطريقة غير عادلة، ذلك لأن كل شخص سوف يصل إلى مركزه المناسب في الوقت المناسب»[16].

وهناك معيار آخر هو مركز الفرد داخل الجماعة. ويمارس الفرد المهيمن عمليات مراقبة وضبط على الأفراد الآخرين ضمن الجماعة مما يدفع الأفراد للالتزام بأداء عملهم على أكمل وجه لكن عملية المراقبة والضبط هذه لم تعد موجودة اليوم لأن الشعب الياباني نشأ على الالتزام وتربى عليه وبالتالي تحولت عملية الضبط من قيام عامل خارجي أو فرد خارجي مهيمن بها إلى عامل داخلي ألا وهو ضمير الإنسان الذي بات يتحكم بأعماله، فلا حاجة لوجود مراقبة خارجية عليه.

إذاً هذه الروح الجماعية والولاء للحكام كان له أثر كبير في استجابة اليابانيين لعملية التحديث من القمة إلى القاعدة. فالشعب الياباني لديه القدرة على التنظيم والتضحية في سبيل الجماعة وبالتالي الوطن بمفهوم أشمل. والسلطة اليابانية السياسية أثبتت أنها كفؤ لثقة شعبها خاصة في عصر «ميجي» فالسلطة السياسية عندما تكون وطنية وتنطلق في قراراتها من مصلحة بلدها يكون لها دور كبير في حياة المجتمع، فهي تختصر على الشعب مراحل كثيرة وتوفر جهوداً كبيرة وتحقق نتائج أسرع وأفضل.

٣ – الديانات:

لقد كان طرح شعار الدين لله والوطن للجميع في أوربة أي مفهوم العلمنة نقطة تحول في تاريخها وبداية لنهضة كبيرة، أما عند الشعب الياباني فنجد أن معنى العلمانية موجود منذ زمن بعيد. ولعل الديانات المنتشرة في هذا البلد هي السبب في ذلك كونها ديانات غير سماوية تعمل على تنظيم الجانب الاجتماعي والأخلاقي في حياة الإنسان فقط مثل فلسفة كونفوشيوس الصيني الذي دخل تأثير فلسفته إلى اليابان «وكونفوشيوس»

لم يكن نبياً ولا إلهاً، فقد كان شخصاً عادياً عرف عنه الاستقامة وأكد على العقلانية وانسجام الإنسان مع مجتمعه، ووضع للمجتمع أخلاقية صارمة، وطالبه بالولاء للحاكم الذي يجب أن يكون حكيماً خلوقاً عالماً، وتكاد الطقوس تخلو من هذه الديانة حتى إنه يمكن اعتبارها فلسفة أكثر من كونها ديانة وأهم تعاليمه هي:

«الثقافة، والسلوك في المعاملات، والولاء للرؤساء، وإنجاز الوعود»[١٧].

وبالإضافة لذلك فقد أكد كونفوشيوس على التعليم والعمل الدؤوب وهذا ما نلحظه لدى اليابانيين إذ نجدهم منكبين على العلم والعمل بإخلاص وتضحية وصبر.

أيضاً ركز على مسألة الوقت وإنجاز الوعود ودورها الكبير في تقدم الأمم. فما من أمة تقدمت إلا وكانت مدركة لقيمة الوقت ولتنظيمه بشكل صحيح ولعل اليابانيين قد تأثروا بهذا بشكل واضح وفي هذا يقول شاكر نابلسي: «اليابانيون يأخذون وقتاً طويلاً في صناعة القرار، ولكن متى توصلوا إلى قرار كان تنفيذهم سريعاً ودقيقاً»[١٨] وبالتالي يعوّضون الوقت الذي استغرقوه في التفكير.

الكونفوشية وإن كانت قد أصلّت أشياء هامة في الشخصية اليابانية فإنها لم تعد لها الهيمنة المعهودة سابقاً على اليابانيين الذين أخذوا في التكيف مع القيم الجديدة التي أتتهم نتيجة احتكاكهم بالغرب.

ومن الديانات التي عرفها أيضاً الشعب الياباني الديانة البوذية التي تطالب الإنسان بالتحرر من رغباته لكي يتخلص من الألم الناتج عن هذه الرغبات... وقد تطورت البوذية لتركز على تقديس بوذا والقانون والعقيدة الجماعية[١٩]. وقد أثرت البوذية في اليابانيين حتى إنهم بقوا إلى العصر الحديث لا يتذوقون طعم اللحم بسبب تحريم البوذية لذبح الحيوان.

أما الديانة الرئيسية الأخرى فهي ديانة الشنتو وهي قديمة جداً وتتجلى

في عبادة ظواهر الطبيعة وتقديس الأسلاف (الأجداد). . ولم تهتم بمشكلة الآخرة وماذا سيحصل بعد نهاية الحياة ولهذا انتشرت لأنها خاطبت الواقع والمعتقدات المحلية[٢٠]. وقد نعايشت مع البوذية في كل الأوقات، وقد كانت من العوامل التي ساعدت على إنهاء نظام أسرة توكوجاوا بتقديسها للأمبراطور، دعوة الناس للولاء له، وقد اعتبرت مظهراً من مظاهر الوطنية ولهذا قام الاحتلال الأمريكي بالقضاء عليها، لكنها بقيت مستمرة في فولكلور الشعب الياباني.

لم تكن المسيحية ديانة مؤثرة في المجتمع الياباني إلا لفترة قصيرة وبنسبة محدودة بسبب اعتباره لها ديانة غريبة عنه. لكن بعد انفتاح اليابان على العالم وحرصاً على علاقاتها مع الغرب المسيحي أعادت الاعتبار لهذه الديانة بعد أن حوربت سابقاً.

فنلاحظ هنا أن جميع هذه الديانات باستثناء المسيحية لم تكن سماوية بل كانت فلسفية تقل فيها الطقوس وتركز على جوانب الحياة الإنسانية وكأنها خلاصة فلسفة فترة معينة مر بها المجتمع، وقد قام بطرحها أحد الأفراد الذين يتمتعون بقدرة على الإقناع، وقد أثرت في المجتمعات بسبب ملاءمتها لظروفها وتوافقها مع حاجاتها ومتطلباتها.

رابعاً: ماذا تقدم التجربة اليابانية للبلدان النامية(مقارنة):

لو أجرينا مقارنة بين البلدان النامية واليابان لاستطعنا حصرها ضمن أهم المحددات التالية، ومن هذه المحددات يتبين لنا ما هي أسباب تقدم اليابان وما هي أسباب تخلف البلدان النامية.

- نحن نعلم أن دول المراكز في تطورها كانت تنمو على« حساب الأطراف ولا زالت. ففي إطار تقسيم العمل الدولي كان يتم تخصيص كل بلد من هذه البلدان بمحصول معين أو سلعة معينة تخدم مصانع تلك البلدان وبالتالي يوضع هذا البلد في إطار تبعية كاملة لها. هذه التبعية تؤثر حتى على القرارات السياسية في الأطراف. فالتبعية تكاد تكون مستوطنة في

البلدان النامية. أما اليابانيون فلم يكونوا تابعين لأحد عبر تاريخهم باستثناء فترة الاحتلال الأمريكي التي استطاعت اليابان تخطيها، بل إنها اليوم تنافس الولايات المتحدة وتسبقها في كثير من المجالات.

- البلدان النامية تتميز بهيمنة المؤسسات السياسية على المجتمع مدعمة بهيمنة عسكرية أما في اليابان فقد تراجع دور الإمبراطور وأصبح رمزاً لوحدة الشعب الياباني.

- البلدان النامية لم تزل مفتتة سياسياً أو طائفياً أو عشائرياً ولم تستطع حتى الآن تجاوز هذا الوضع، بينما تمكنت اليابان من إنهاء التمزق الذي أصابها إبان الحكم الإقطاعي وأقام الميجي دولة مركزية قوية متماسكة حافظت على استقلالية ووحدة الهوية اليابانية.

- البلدان النامية معظمها واقع في فخ الديون وبالتالي فهي ترزح تحت تأثير نتائج هذه الديون بكل ما لها من أبعاد اقتصادية وسياسية وعسكرية.. الخ. بينما لم تلجأ اليابان للقروض تحت ضغط أية أزمة بل كانت إجراءاتها تتجلى في التقشف وتشجيع الشعب على الإدخار وتأدية ما عليهم من ضرائب إضافة لبيعها الكثير من المشاريع للقطاع الخاص لكي تحمي نفسها من القروض وبالتالي التبعية. وهذا ما يؤكده شاكر النابلسي بأن اليابان قد اتجهت إلى شعبها الذي يملك المال لتقترض منه بفوائد وباعت المصانع والعقارات لشعبها لتحصل على سيولة مادية تمكنها من إعادة البناء دون أن تقترض من الغرب(٢١).

لم تعتمد البلدان النامية في تنميتها تخطيطاً علمياً مدروساً بل اعتمدت العشوائية التي كانت تدفعها أحياناً للأمام وأحياناً أخرى للنكوص، فعملية تطور هذه البلدان ليست ذات طابع تراكمي ذي اتجاه صاعد بل كان متذبذباً بين صعود وهبوط وغالباً ما كان هبوطاً. بينما اعتمدت اليابان على التخطيط العلمي المدروس وعلى البعثات والخبرات الأجنبية ووظفتها لخدمة الداخل فعلى حد تعبير سمير أمين تمحورت على

ذاتها، وجعلت التعليم والبحث العلمي طريقاً لنشر المعرفة والمعلومات التي كانت تريد للمجتمع الياباني تمثلها، فكان كل شيء لديها منظم، وكانت براغماتية فإذا لم تثبت صحة خطة يتم استبدالها بأخرى أكثر عملية وأكثر ملاءمة للواقع كما حدث في التعليم فلا جمود ولا تلقائية.

- البلدان النامية تفتقد لقاعدة صناعية، بل إن ما يتم نقله من التكنولوجيا غالباً ما يكون في المجال الاستهلاكي والخدمي، فلم يتم تمثُّل التكنولوجيا أو توطينها، فبقيت ورقة رابحة في يد دول المراكز. أما اليابان فأول ما بنته هو هذه القاعدة الصناعية التي كانت أساساً متيناً أقامت عليه نهضتها ودولتها القوية.

- في البلدان النامية يلعب الدين دوراً سلبياً يتجلى في الانقسامات الطائفية، وقد يحدث أن تتضخم مسألة الانتماءات الدينية لتتحول إلى أحزاب سياسية يكون لها تأثير هدام في المجتمع كما حصل في لبنان إذ كان يتم قتل الإنسان على الهوية كما نوه إلى ذلك فؤاد زكريا في كتابه التفكير العلمي. بينما لو عدنا لتأثير الدين في اليابان لوجدنا أنه لم يكن سلبياً فهو عبارة عن ثقافات صينية (كونفوشيوس وبوذا) تم تكييفها مع الواقع الياباني وبالتالي كانت عبارة عن فلسفة أخلاقية نظمت الحياة الإجتماعية وحثت على الالتزام والإخلاص والعمل الدؤوب.

- في البلدان النامية نلاحظ أن الطبقة الفقيرة في ازدياد مضطرد، وفئة قليلة غنية، وتكاد تغيب الطبقة الوسطى لأن الفقراء يزدادون فقراً، والأغنياء يزدادون غنىً. بينما في اليابان تشكل الطبقة الوسطى الجماهير العريضة من المجتمع.

- في البلدان النامية نلاحظ ظاهرة التشيؤ، والاغتراب، وفقدان الأمن لدى الإنسان أما في اليابان فالإنسان هو كل شيء، هو الحضارة بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى. وقد سئل د. أكيوكاتو الأستاذ في جامعة طوكيو عن سبب تخلف البلدان النامية وهي تملك النفط والمواد الأولية

والمساحات الواسعة من الأراضي بينما اليابان لا تملك كل هذا وهي من أكثر الدول تقدماً فأجاب ... بأنهم يحترمون الإنسان والاختلاف بين اليابان والدول النامية يكمن في نظرة كل منهما للإنسان، فالإنسان هو جزء من العمل، بل هو العمل كله. واليابانيون يفعلون أكثر مما يقولون بينما في البلدان النامية يتم طرح الشعارات، لكنها تبقى شعارات دون تنفيذ[٢٢].

- الدول النامية لم ينجُ بلد فيها من الاستعمار، بينما اليابان كانت مستقلة طيلة حياتها باستثناء فترة الاحتلال الأمريكي لها.

- لو نظرنا إلى شعوب البلدان النامية لوجدناهم مهيئين نفسياً لتقبل المنتجات والسلع الأجنبية التي تغزو أسواق هذه البلدان. وهذا عائد لشعورهم بالدونية تجاه البلدان الأجنبية فيقومون بتقليد كل ما هو غربي أو أمريكي من باب التشبُّه بالأقوى على حد تعبير ابن خلدون بينما يعتز اليابانيون بإنتاجهم الوطني، وخير مثال على ذلك فرض أمريكا عقوبات اقتصادية على اليابان لعدم قدرتها على إدخال سلعها إلى اليابان بسبب مقاطعة الشعب لها بينما كانت ولا تزال تغزو السلع اليابانية المجتمع الأمريكي.

- في اليابان تم إلغاء جميع المدارس الأجنبية حرصاً على الطابع الوطني للتعليم بينما لا تزال البلدان النامية تزخر بهذه المدارس، بل إن الطبقات الغنية في هذه البلدان تفخر بتدريس أبنائها في المدارس الأجنبية.

- الفرد في البلدان النامية يعمل على تحقيق مصلحته أولاً ثم مصلحة المجتمع، بينما يضع الياباني مصلحة بلده في المقدمة ومن ثم مصلحته الشخصية.

خاتمة

بعد استعراضنا لهذه التجربة الفريدة والمعاصرة نستطيع أن نعدّها درساً يجدر بنا الإفادة من كل ما هو إيجابي فيه، وكل ما هو ملائم لظروفنا وحياتنا لكي نتمكن من تطوير مجتمعنا. كأن نستفيد من النظام التعليمي

الذي وضعوه ومن طريقتهم في التعامل مع التكنولوجيا وفهمها واستيعابها بدلاً من نقلها نقلاً مبتوراً. وأن نعتمد البحث العلمي في إطار فلسفة اجتماعية توظفه لخدمة المجتمع أي أن يتم التركيز على العلوم الاجتماعية والإنسانية والاستفادة من أبحاثها.

ونلاحظ في التجربة اليابانية أنها تأثرت بقيم اجتماعية معينة معظمها يؤكد على الولاء للجماعة ولمن يتمتع بمركز أعلى من الأفراد، وهذه القيم وإن كان يصعب تحقيقها كما تم في اليابان إلا أنها في الزمن الذي سادت فيها كانت إيجابية وكان من السهل تقبل المجتمع لها بمعنى أن الظروف الموضوعية كانت ناضجة لتمثل تلك القيم والتي كان لها دور كبير في تطور اليابان ونجاح عملية التحديث، بالإضافة إلى دور العامل الذاتي والمهم والذي يتجلى في رغبة وإرادة اليابانيين في تطوير بلدهم ليصل إلى مستوى الدول العظمى. إن تضافر هذين العاملين كان سبباً أساسياً لما وصلت إليه اليابان من تقدم وازدهار.

قائمة المراجع

١- انظر: سمير أمين، **الأمة العربية: القومية والصراع الطبقي**، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٨٨، ص ١٥.
٢- أدوين رايشارو، **اليابانيون**، ترجمة ليلى الجبالي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩، ص١١١.
٣- المرجع السابق، ص ١١٧.
٤- عبد الغفار رشاد، **التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية**، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤، ص١٦٥.
٥- انظر: أدوين رايشارو، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٠.
٦- انظر المرجع السابق ص ٢٥١.
٧- جاسم عبد الغني، **العرب وتجربة التحديث اليابانية**، مجلة المستقبل، العدد ١١٩، ١٩٨٩، ص ٢٧.

٨ - تاكافوسانا، برنارد. ج. جريس، **التنمية الاقتصادية في اليابان**، وزارة الخارجية اليابانية، ١٩٨٥، ص ٣١.
٩ - انظر: المرجع السابق ص٣٧.
١٠ - ريتشارد تانر باسكال، انطوني. ج. أنوس، **فن الادارة اليابانية**، بيروت، دار الحمراء، ١٩٩٠، ص ٧٩.
١١- شاكر النابلسي، **الثقافة الثالثة: أوراق في التجربة اليابانية المعاصرة وموقف المتفرج العربي منها**، بيروت، العصر الحديث للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص٧١.
١٢- انظر: المرجع السابق ص ٧٢.
١٣- انظر: المرجع السابق ص ٤٩.
١٤- انظر: المرجع السابق ص ٩٧.
١٥- انظر: المرجع السابق ص ٩٨.
١٦ - أدوين رايشارو، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٦
١٧- البان. ج. ويد جيري، **المذاهب الكبرى في التاريخ: من كونفوشيوس إلى توينبي**، بيروت، دار القلم، ١٩٧٢. ص ٣٠.
١٨- شاكر النابلسي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣.
١٩- انظر: أدوين رايشارو: مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٧-٣٠٨.
٢٠ - انظر: المرجع السابق، ص ٣١١.
٢١ - انظر شاكر نابلسي، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٥.
٢٢ - انظر: المرجع السابق، ص٧٠-٧١.

* * *

جيمس جويس في (عوليس) وحمى الدعاية والتشويش!!

حسن حميد

-١-

ثمة روايات، ومؤلفات بعينها شغلت الأدباء والقراء لأسباب عديدة؛ منها ماكان لأسباب وجيهة مثل علو كعبها في الاختيار والتناول والالتقاط، أو بما حوته من أبعاد فنية ناجحة، أو بما حازت عليه من حضور أدبي مُزج بمقدرة كبيرة بادية مابين المعنى والمبنى؛ ومنها أيضاً ماكان لأسباب غايتها الدعاية والترويج

* حسن حميد: قاص وروائي، له مؤلفات عديدة، منها: «دوي الموت»، «السواد»

لما فيها من مضامين ومحتويات ذات هوى خاص أو دوافع معروفة؛ وقد ظلّت تلك الدعاية ترافقها مع كل طبعة جديدة تصدر لها، بل كانت الدعاية وراء صدور طبعات جديدة لها أكثر أناقة، وأشمل في الدعاية والتقريظ.

من بين هذه الأعمال التي لاقت شهرة كبيرة ورائجة وواسعة، منذ الثلث الثاني من القرن العشرين، وإلى يومنا الراهن، وربما إلى ماشاء الله من أزمان.. رواية الكاتب الايرلندي (جيمس جويس) التي عنوانها (عوليس) التي بدأ كتابتها سنة (١٩٠٤) وانتهى منها في عام (١٩١٤) كما يقول مؤلفها، ولم تطبع إلا في عام (١٩٢٢) في باريس، وجاءت في حوالي (٩٠٠) صفحة من الحجم الكبير. وقد رافق صدورها دعاية كبيرة حاشدة تؤكد على ماجاء فيها من محتوى، وطرائق فنية جديدة الصياغة تماماً، وغنى تاريخي واجتماعي ونفسي. ومضت الدعاية إلى القول بأن هذه الرواية (عوليس) - ولاأدري من أين جاءت هذه العين في أول الاسم - رواية فاصلة في تاريخ الرواية العالمية، بها يُفصل مابين تاريخ روائي كان، وتاريخ روائي سيأتي.

تُرى، هل كانت تلك الدعاية، وحالات الترويج المتعددة والمختلفة لرواية (عوليس) محقة؟! وهل كانت مضامينها خطيرة؟! وشموليتها بيّنة؟! وهل كانت طرائقها (الفنية عالية في الحضور والجدة والاشتقاق؟! أو أنها كانت غير ذلك؛ وقد فعلت بها الدعاية فعلها من أجل تسويق بعض الأفكار والدعوات إيهاماً وزلفى؟! أو من أجل خدمة فئة اجتماعية ذات مذاهب معينة لها قدراتها وغاياتها؟!

بدايةً، أقول لم تكن رواية (عوليس) لجيمس جويس هي الرواية الوحيدة التي نالت الحظوة والتمجيد بفعل الدعائية والترويج والنفخ؛ فقد عرفنا روايات كثيرة لها السمات الدعائية نفسها، ومنها رواية (رباعية الاسكندرية) للورانس داريل، ورواية (الساعة الخامسة والعشرون) لـ قسطنطين جورجيو، وكلتاهما روايتان تتحدثان عن اليهود وحضارتهم،

وسلوكاتهم النبيلة، وذلك من جهة أنهم ضحايا للسلوك البشري الشرس والوحشي؛ أي بقولة أخرى، إن مقابلة السلوك النبيل للشخصيات اليهودية لاتكون إلا بالسلوك العنيف والدموي واللاحضاري من قبل الشخصيات الأخرى التي تعيش واليهودي في مجتمع واحد أو حيز مكاني واحد. وأعتقد أن كل من قرأ هاتين الروايتين (رباعية الاسكندرية) و(الساعة الخامسة والعشرون) يلحظ تلك الخصوصية العاطفية الوافرة التي يمنحها المؤلفان للشخصيات اليهودية في سياق الروايتين. وقد جعلت الدعاية هاتين الروايتين وصايا من الواجب إتباعها للكتّاب الكبار والناشئين في آن واحد. بالطبع هناك روايات كثيرة حازت على الشهرة والحضور، وكانت شخصياتها يهودية (خصوصاً الكثير من الروايات الانكليزية) لكنها لم تصل إلى رتُبة الوصايا التي أشرنا إليها سابقاً، وهناك روايات حازت الشهرة ولم تحفل بالشخصيات اليهودية أو تقاربها، ذلك لما فيها من جماليات وبنى رفيعة المستوى والمكانة.

-٢-

رواية (عوليس) لـ جيمس جويس، رواية صعبة القراءة، أشبه بمدينة للمتاهة لاأول لها ولاآخر، تستطيع أن تأتيها من أي فصل من فصولها، حاوية لبوح الذات، والآراء المشفوهة عن الآخرين، وأخبار السوق الاعلانية، وألوان الملابس، وحركة المطاعم والبارات والأندية والحانات، فيها أسماء الشخصيات، والشوارع، والأمكنة الصغيرة، تقدم هواجس النفس ورغائبها، . . وكل ذلك يتمّ في زمن فيزيائي لايتجاوز اليوم الواحد بليله ونهاره؛ إنها رواية تؤرخ ليوم (١٦ حزيران ١٩٠٤) من حياة بطلها الأساسي السيد (بلوم)، لكن هذا التأريخ التفصيلي يمرّ عبر شعبتين أساسيتين هما الماضي: فالعودة إلى الماضي متكررة للتعريف بحاضر الشخصية وراهنيتها، كما أن التوجه نحو المستقبل قائم وحاضر بقوة شديدة من أجل التكهن بالحياة المقبلة وشروطها وأحوالها للشخصيات بعامة.

صعوبة رواية (عوليس) لـ جيمس جويس ليست ناتجة عن فوضاها، وعدم اهتمام جويس بسيرورة الزمن واتصاله، أو بسيرورة الزمن وانقطاعه، ولالكثرة الشخصيات التي تظهر وتغيب دونما فعالية أودور، ولالوعورة لغتها الانكليزية القديمة، أو لصعوبة ترجمتها وحسب، وانما تأتي من باب أول كونها تريد كسر رتابة الاقتداء بالرواية الانكليزية التقليدية، أي كسر رتابة الخطوات المعروفة في كتابة الرواية آنذاك في تمهيد، وذرا درامية، وتوصيفات دقيقة، ثم الحلول في النهاية. وبسبب من هذه الرغبة في المغايرة وعدم سلوك الدروب التي سلكها المؤلفون الروائيون الانكليز، يصنف نقاد أدب جويس روايته (عوليس) بأنها رواية ذات أنفاس فرنسية فهي مقاربة في شذوذاتها ومُناخاتها رواية مارسيل بروست (البحث عن الزمن المفقود) وذلك من حيث عدم الحرص على الوحدة العضوية والنفسية للبنية الروائية، فالانتقالات من مكان إلى آخر سريعة جداً، ومتعددة جداً أيضاً. والقطع للأحداث بمنولوجات داخلية كثير أيضاً، وادخال روح شخصية بروح شخصية أخرى متكرر دائماً، أما أهمية الزمن فهي أساسية لكنها مقيدة بقيود نهارية أو ليلية، أو بابتعادها في الماضي، أو باقترابها من الراهن. صحيح أن الزمن الفيـزيائي لرواية (عـوليس) هو يوم كـامل، لكنه في الزمن الروائي تاريخ لواقع الحياة من زاوية نظر (بلوم)، وتاريخ لرحلة اليهودي في المجتمع الأوربي ومـايلاقيه من أهوال، وعقبات، ومايبذله من اجتهاد وشطارة للعيش في وسط عدواني نفور.

وأكاد أجزم، وبسبب من هذه الطقوس الروائية الصعبة التي تلفُّ رواية (عـوليس)، وتلك الانقطاعات الشديدة في وحدة البنية الروائية، وتعدد الشخصيات وتداخلها، وشطحات جويس الكبيرة بابعاد القارئ فجأة عن بؤرة المشكلة أو مركزية الحدث والشخصية، وبسبب من عدم قدرة القارئ، أيّاً كان مستوى قراءته، على التقاط الخيط الأساسي للرواية، أو معرفة مفاتيحها الأساسية، أقول: بسبب هذا كله؛ فإن قراء رواية (عوليس)

ظلوا قلة، بل نادرين، لأن قراءة هذه الرواية مشروع يحتاج إلى الصبر والعزيمة، كما يحتاج إلى مساعدات كثيرة أبرزها معرفة مفاتيح النص الروائي لـ(عوليس) والمرامي التي قصدها جويس من خلال عمله هذا. ترى هل ندخل إلى أجوائها ومناخاتها بعد هذا التقديم، الذي صار طويلاً، وإن كان لابدَّ منه للتوطئة والتمهيد.. سنحاول ذلك في الصفحات التالية.

لقد قرأتُ عشرات الدراسات النقدية المكتوبة عن (عوليس) وعايشت عشرات الحوارات الساخنة التي دارت حولها، وحول مؤلفها جيمس جويس، من تلك المقالات النقدية ماكانت بأقلام نقاد عرب، ومنها ماكانت بأقلام نقاد غربيين، وقد أجمع الجميع على تفرد هذا العمل، وقدرة مؤلفه الكبيرة والهائلة على نسج عمل روائي يُعد مفخرة للفن الروائي العالمي.

والحق، جمعت قواي كاملة، وطيلة أيام وأسابيع، وقرأت رواية (عوليس) لـ جيمس جويس، فماذا وجدت بعد كل ذلك التهليل والنفخ والتطبيل لها؟! وهل كانت جديرة بكل ذلك التصفيق الذي استمر قرابة نصف قرن وأكثر؟!

الرواية، منذ البداية تقابلك بوجهها القاسي الصلد الذي هو صعب من حيث قراءته أو معرفة مايُنوى فعله خلال سيرورة صفحات امتدت على مساحة (٧٥٢) صفحة من الورق الكبير الحجم، وبترجمة الدكتور العربي المصري طه محمود طه، وفي طبعة ثانية صادرة عن الدار العربية للطباعة والنشر بالقاهرة (الطبعة الأولى للرواية كانت عام ١٩٨٢).

المفتاح الأساسي الذي اعتمدته في قراءة رواية (عوليس) كان وقفاً على فهم الدلالة التي قصدها جويس من عنوانه (عوليس) الذي هو المطابق أو الشبيه لبطل الاوذيسة عند هوميروس (يوليسيس)، ووجدت بأن مايريده جيمس جويس (من وراء روايته هذه) هو خلق بطل اسطوري من العصر الراهن شبيه بـ(يوليسيس) اليوناني القديم، وهذا البطل الاسطوري الذي يريده جويس هو السيد (بلوم) اليهودي، الذكي، الدمث، الأخلاقي،

الشريف، المسكني، صاحب الحظ القليل، والقدرات المتوسطة، والذي هو محور الكون أو الدائرة البشرية لما يمتاز به من صفاء ونقاء!!

إذن، ثمة دعاية كبيرة رافقت (عوليس) جيمس جويس، دعاية ذات أغراض أنفاسُها حامضية، وغايتُها الترويج لقدرات اليهودي ومهاراته، وتفوقه في النهاية بما يمتلك من صبر، وامكانات، وثقة بالنفس. فبطل جويس العصري هذا (بلوم) يعيش مغامرات عديدة، ويواجه مخاطر كثيرة لكنه ينجو منها جميعاً، ويتغلب على المخاطر أياً كان شأنها، وهو بذلك مثل (يوليسيس) في الاوذيسة عند هوميروس الذي يخوض المغامرات، ويواجه الأخطار، لكنه في النهاية ينتصر!!

و(بلوم) هذا، يهودي من أب هنغاري، يحسُّ باغترابه في المجتمع الايرلندي، صاحب قدرات معروفة، وحظ قليل، ووصوله إلى غاياته ملتوٍ لكنه أمرٌ محتم، حساسيته تجاه الآخرين والمواقف مفرطة، لكنه صبور، رجل ممحاة، يمحو احباطاته كيفما يشاء، ومتى وعندما يشاء؛ يمحو من أجل البناء لخطوات أخرى قادمة؛ ويمحو من أجل أن يستمر في صدوده وعدم إحساسه بمواقف الخزي والعار، وبعيداً عن مآل مايريده الناس أو مايتهامسون به من أقوال وقولات هدفها تحطيمه أو إزاحته عن المسار الذي اختطه لنفسه ورضي به. فهو زوج السيدة (مولي) المغنية التي تكسب نقودها من وراء الغناء، لكنها في الحقيقة ذات محبة وهوى غير عاديين للرجال، والذكورة بشكل خاص، فهي تصاحب الكثيرين، وتنام مع الكثيرين أيضاً؛ وكل ذلك من أجل الحصول على المال الوفير. والسيد (بلوم) يرضى عن تصرفاتها هذه لأنها تمنحه متعتين، الأولى: كسب المال، والثانية: الشهرة. فهو، وكلما صادف الرجال الذين يعرفون زوجته (في الطريق أو الأندية..) يسمعهم يقولون: هذا هو زوج (مولي) فيبتهج ويفرح لقناعته بأن (مولي) لو لم تعمل مومساً لما كانت توفر له الشهرة في الوسط الشعبي. ويرى (بلوم)، وفي أثناء محادثته مع صديقه (ستيفن) بأن ماتفعله هو مايحقق خيانة

زوجية، ولاخيانة للشرف أو الأخلاق العامة، إن ماتفعله هو مايحقق التوازن النفسي لشخصيته، ذلك لأن فعلها هذا (الغناء والبغاء) المزدوج يجلب لهما المال والشهرة، وهما أهم شيء في هذه الحياة.

وللسيد (بلوم) ابنة نراها في سياق الرواية تسير في الخط الذي اختطته أمُّها، فهي ذات جسم جميل متناسق، وشهي، يلتهمه الرجال بعيونهم. وللسيد (بلوم) ابن هو (رودي) الذي لم تكتب له الحياة، فقد مات بعد فترة قصيرة جداً من ولادته، وبعد موته ينقطع الأب (بلوم) عن معايشة زوجته (مولي) في الفراش مدة عشر سنوات كاملة، لأنه أصيب بانكسار نفسي لم يُمحَ إلا بعد مرور تلك السنوات العشر. وللسيد (بلوم) مجموعة من الأصدقاء هم في المحصلة المعاونون له، وعلى رأسهم صديقه (ستيفن ديدالس) الرجل المعرفي المثقف الذي يوازي في سلوكه ومعرفته ودوره (تيلما خوس) ابن (يوليسيس) في الأوذيسة عند هوميروس. ستيفن، الذي نجده ومنذ مطلع الرواية يبحث عن (بلوم) ويسأل عنه، كما يتحدث عنه حديث العارف المحب، وقبل معرفتنا بـ(بلوم)، وهذا ماكنا قد صادفناه من قبل في الأوذيسة من خلال حديث (تيلما خوس) عن (يوليسيس) الغائب، وكل ذلك يحدث من أجل إثارة اهتمامنا بالبطل (بلوم) في (عوليس) جيمس جويس، وبالبطل (يوليسيس) في (أوذيسة) هوميروس. الفارق هنا كامن في درجة القربى فـ(تيلما خوس) يبحث، و يتحدث، ويُخبر عن أبيه (يوليسيس) في الأوذيسة، بينما (ستيفن) يبحث، ويتحدث، ويُخبر عن صديقه (بلوم) في (عوليس)، ويحدث الأثر نفسه تقريباً في العملين لكل من البطلين (بلوم) و(يوليسيس) فكلاهما يتعرض لاغراءات ومخاطر وصعوبات كثيرة، لكنهما يعودان منها بالنجاح والظفر.

وكما أن (يوليسيس) في الأوذيسة يعلم بأن لزوجته (بينلوب) عشاقاً، فإن (بلوم) في (عوليس) يعلم بالمدرك والحسي أن لـ(مولي) عشاقها، لكنه لايتدخل في شؤونها، كما أنه لايعلن أمامها عن سخطه وغضبه أو عدم

رضاه عما تفعله؛ انه يعرف جيداً بأنها على علاقة غرامية واسعة النطاق مع مدير حفلاتها الغنائية (بليسس بويلان) الرجل المحب للظهور، والذي يرتّب لـ(مولي) حفلاتها في المدن والمحطات والأندية، وهنا يبدو الفارق كبيراً مابين (بينلوب) اليونانية و(مولي) اليهودية، فالأولى تريد (يوليسيس) من أجل الحياة بكامل معانيها وسموها، والثانية تريد (بلوم) من أجل الاعتبارات الاجتماعية المظهرية وحسب. لكن المشترك بينهما كبير، إنه القناعة التامة عند كليهما بما تفعلانه؛ فـ(بينلوب) مقتنعة بحبها لـ(يوليسيس) وعفتها، و(مولي) مقتنعة بشهرتها من وراء (البغاء)!!

وثمة ماهو مشترك وكبير أيضاً مابين (ستيفن ديدالس) و(بلوم) لأن الاثنين يقيمان حياتهما على إثم لايعرفان الخلاص منه في ساعات الهدأة والتأمل؛ فـ(بلوم) واقع تحت تأثير صدمة بزوجته (مولي) التي راحت تتلقى المكاتيب الغرامية من عشاقها ومبادراتها إلى الذهاب إليهم، ومن ثم سيطرتها عليه، فهو من ينظف فراشها ويرتّبه، وهو من يجلب لها الفطور في الصباح إلى مخدعها في غرفة نومها، وهو الذي لايسأل كيف قضت ليلتها الماضية ومع من.. الخ؟! و(ستيفن)واقعٌ تحت آثار إثمه بعدم اطاعته لأمه المريضة التي كانت على فراش الموت وقد طلبت إليه أن يصلي من أجل إراحة روحها، لكنه لم يفعل، وماتت أمه ولم يفعل، ومن ثم عذابه الشديد وقد غدا يرى أمه الغاضبة عليه في ظهورات متعددة وهي تهدده (أو تبشره) بأيام سوداء كالقطران. إن هذا المشترك وهو كبير، هو الذي يعزز العلاقة مابين (بلوم) و(ستيفن) وهو في الوقت نفسه، الذي يجعل لتصرفاتهما ثغراتها وفجواتها الكثيرة وغير السوية. ودائماً يظل جرس الكنيسة المنبه المنغص للاثنين، فجرس الكنيسة يذكر (بلوم) بأنه الآن، وبعيداً عن زوجته، هو الزوج المخدوع لأن زوجته البعيدة عنه (مولي) تعاشر الآن رجلاً آخر غيره، والجرس نفسه يذكّر (ستيفن) بعدم رضا أمه عنه لأنه لم يصلِ بعد من أجل إراحة روحها. والاثنان، وحين يسكران في الحانة، يرى (ستيفن) أمه

وقد ظهرت له لائمة عاتبة لأنه لم يصلِ بعد من أجل إراحة روحها، وهي التي أحبته حباً عظيماً، لكنه، وبعناد شديد، لايصلي، وربما لن يصلي أيضاً. كما يرى (بلوم) نفسه وهو يرى زوجته (مولي) في واحدة من مضاجعاتها العديدة لعشيقها (بويلان)، فيرى مفاتنها وجمالها بين يدي (بويلان) كما يسمع تنهداتها وصدى أنفاسها الحرى الحائمة في أجواء الغرفة التي تضمّهما! ولايكون أمام الاثنين من سبيل للخروج من هذه الرؤى المرعبة والمغلقة سوى أن يقوم (ستيفن) المثقف بإدارة الحديث حول التاريخ، والأدب، والعلوم الاجتماعية، والأخلاق العامة، كما لايكون أمام (بلوم) سوى أن يحطم ويكسر كل مايقع تحت يديه، وذلك في محاولة لكل منهما للخروج من دائرة الإثم والمواجع بعدما تعاون الماضي (القاسي الرؤية) والراهن (القاسي الحضور) عليهما في لحظة ضعف تكاد تكون مديدة شديدة الاتساع والألم في وقت واحد.

ولأن (ستيفن) المثقف يؤثر في (بلوم) المتعطش للمعرفة، فإن أحاديث (بلوم) عن (ستيفن) وفهمه العميق، وثقافته الهائلة، وحضوره الجميل.. تظلُّ تدور مرة بعد مرة أمام زوجته، فـ(بلوم) يحدثها عن فطنة (ستيفن) وذوقه وحذقه، وسلوكه النبيل، وقوة شخصيته، ولذلك كله، واستجراراً لمتعة الحديث، تشرع (مولي) بالتفكير بـ(ستيفن) كعشيق بديل لـ(بويلان)؛ تفكر به طويلاً كلما حدّثها عنه زوجها (بلوم) إلى الحد الذي يصير (ستيفن) بالنسبة إليها كابوساً، وحالةً رغبوية من الشهوة تجاه رجل باتت تعرفه من الداخل، وحسب تقديم زوجها الرائع له. ولايفطن (بلوم) طيلة سيرورة الرواية إلى أنه كان واحداً من المساعدين على إيجاد عشاق لزوجته (مولي)، وقد كان يفكر بأنه، ومن خلال حديثه لها عن (ستيفن) المثقف، سوف يقرّب المسافة الفاصلة بينهما لعلة فحواها أنه صديق رجل معرفي مثقف لاصديق رجل من الرعاع الهامشيين.

و(مولي) في رواية (عوليس) أشبه ماتكون بالحاضنة أو الجسد المشفق

على الآخرين، فهي لاتتوانى عن منح جسدها برضا تام لمن هم في المراتب الدنيا من السلم البشري، تماماً كما تمنح جسدها لمن هم في أعلى مراتب هذا السلم؛ لكن هذه الحاضنة، وذلك الاشفاق سرعان ماينزاح الرداء الانساني عنهما حين ندرك بأن هذا التسليم الجسدي لم يكن من أجل تمثل ماهية الأرض أو الرحم، وانما كان من أجل ماهو أحط وأوضع، أعني المال. فـ(مولي) تسلم جسدها للراغب مادام يملك أو يدفع بعيداً عن رُتْبته الاجتماعية. إذن، الغاية من هذه الحضانة الاجتماعية الداهمة، أو الشفقة المبذولة المرائية مهدوفة بالمال، والمال فقط، فهي، (أي مولي) وحين تريد الانجاب تلجأ إلى (بلوم) زوجها لقناعتها بتفرده وخصوصيته ونقائه، كما تلجأ إلى صديقه (ستيفن) الذي عشقته لقناعتها بأنه يمثل طموح العقل وذروة المعرفة. وهنا يتبدى لنا بأن تسليم الجسد (جسد مولي) لأحط المخلوقات البشرية وأرذلها أخلاقاً، وأعلاها درجة ورفعة في السلم الاجتماعي الاعتباري في آن واحد عائدٌ إلى هدف فحواه إحراق الآخرين بشهوة الجسد، أو قل ربط الآخرين بجماليات الجسد، وهي جماليات ثنائية الزمن بقصرها وطولها معاً، فهي قصيرة في واقعها المادي وزمنها الفيزيائي، وطويلة في عالم الرغبة والشهوة الدائمتين في النفس البشرية. وهذا التسليم الجسدي لايتمُّ إلا مقروناً بشرط المال وتوافره. أما التسليم الجسدي الآخر، من أجل الرغبة بالانجاب، فيتمُّ أيضاً مقروناً بشرط معرفي جواني ماضوي غايته الذرية السامية في تفكيرها ونقائها. والتسليم الأول والثاني يتمّان بسبب بلبال الذات وحيرتها في مجتمع مغلق فاقد للياقة البشرية الهادفة إلى التعاون، والتحابب، بعيداً عن الأغراض الدنيوية المادية الرخيصة.

إن الشعور بالقرف من المجتمع المحيط هو الذي يدفع (مولي) إلى تسليم جسدها من أجل إنجاب طفل يُخلص هذا المحيط من الشذوذات الكثيرة، والسلوكات العرجاء، وهو أيضاً الذي يجعلها تُسلم جسدها (من دون رغبة أو شهوة) للآخرين من أجل الحصول على المال؛ المال الذي هو

عندها الماء العذب الصافي الذي يغسل الجروح، والآثام، واحباطات الحياة المتوالية. لكن (مولي) وفي كلا التسليمين للجسد تنطلق من منطلقات شخصية جداً، لأنه بمقدور أي منا أن لايسلم بهذه المنطلقات لاسيما إن اشتَّم المرء منها رائحة العنصرية؛ ففي التسليم الأول للجسد والذي غايته تتحدد في (تخليص المجتمع من شذوذاته وسلوكه الأعرج)عن طريق إنجاب طفل مكتمل في الخلق، والمقدرات، والنقاوة، من هذا نجد أن هذا التسليم ينبع من مقوله (نقاء العرق اليهودي وصفائه) وهي مقولة مجتباة من قناعة شخصية (فردية أو جماعية) خاصة بالمجتمع اليهودي المغلق على نفسه، لأن كثيراً من أبناء البشرية الإنسانية لايؤمنون بذلك، لما حدث من تمازج بين دماء أبناء المجتمعات وعروقهم المختلفة والمتعددة، وبذلك اختلطت العادات والثقافات في المجتمع الواحد وامتزجت، وصارت خاصية بكل أبناء المجتمع لابفئة من فئاته وحسب. وفي التسليم الثاني للجسد، والذي غايته تتحدد في (حيازة المال) انتساب صريح لمقولات اليهود العديدة، والتي فحواها أن مال العالم كله ملكٌ لهم، ولابدَّ وأنه سيصير إلى حوزتهم عاجلاً أو آجلاً.

إذن، في حالتي تسليم الجسد للآخر (الطالب للمتعة) تكون غاية صاحبة الجسد (مولي) تحقيقاً لرغباتها ورؤاها هي، وحباً بها هي وبأبناء جلدتها وليس حباً بالمجتمع الذي تعيش في وسطه أو غيرةً عليه.

وهنا يتبدى لنا الجهد الكبير الذي بذله (جويس) من أجل توظيف مقولاته ورؤاه وأهدافه النزوعة إلى تمجيد اليهودي الذي يعيش حالة الغربة والاغتراب وسط مجتمع أوربي طيلة سنوات عديدة دون أن يستطيع تجاوز هذه الغربة وماتفرّغه في الذات من احباطات وعزلة لا لأن قدراته عادية أو حيله محدودة.. أبداً، وإنما لأن المجتمع في تقديره وصل إلى مرحلة من المرض، واللااجتماعية، واللاإنسانية.. بحيث صار من المستحيل علاجها؛ متناسياً (جويس) أن عزلة اليهودي في المجتمعات الأوربية، والشرقية أيضاً

كانت هي غاية اليهودي، وواحدة من أهم أشكال المعيشة التي سعى إليها، ثم حافظ عليها بكل مايستطيع من سلبية وقدرات أخرى.

-٤-

.. لكن السؤال - المحرقة الذي يواجهنا ونحن نقرأ هذه الرواية المعقدة (عوليس) لـ(جيمس جويس) فحواه: لماذا اشتغل (جويس) عمله هذا على بطل يهودي؟! ولماذا وظّف التاريخ، والأمكنة، والوقائع، والسلوك، والآخرين، والظروف، والدنيا بلونيها الأبيض والأسودمن أجل هذا البطل اليهودي (بلوم)؟! ولماذا لم يقدم (جوييس) هذا البطل - النموذج كإنسان أو فرد إيرلندي؟! تُرى، هل فعل (جويس) هذا - كما قال نقاده - من أجل أن يبدي مايعانيه الغريب اليهودي (بلوم) المنتسب إلى الطبقة الوسطى في المجتمع، ومايقابله من قبول وخضوع لوطأة هذه المعاناة، ومايقدمه من أفعال بسيطة متواصلة للخلاص من هذا الخضوع والقبول؟! ترى لماذا لم يقدم (جويس) فرداً إيرلندياً من الطبقة المتوسطة، فرداً له معاناته وظروفه وهو في مواجهة سطوة الحياة عليه؟! ولماذا اختار (جويس) اليهودي (بلوم) بطلاً لروايته (عوليس) وقد سيّجه بمجموعة من الأصدقاء المنقذين له في كل أمر، والساهرين على صفاء حياته وتنقيتها من شوائب العادات والناس، والمهمومين بالمحافظة على وحدته النفسية والجسدية؟ والمشاركين له في الضراء والسراء معاً؟!

.. الأمر في قناعتي التامة، وبعد قراءتي للرواية قراءة فاحصة، يعود إلى ذلك الخيط الخفي المتسرب بحضور قوي في كل فصول الرواية والذي يكاد يكون ناظماً لها، والمتمثل بنزعة الحنين التي يجسدها (جويس) تجسيداً صريحاً وواضحاً عند بطله (بلوم) والشخصيات الأخرى المصاحبة له كالجوقة، أعني نزعة الحنين إلى العودة؛ الحنين إلى (أرض الميعاد) في فلسطين!! ذلك الخيط الخفي الحاضر بقوة في الرواية هو المبرر الوحيد والأبرز والأهم لوجود شخصية أساسية يهودية في عمل كبير وضخم مثل

(عوليس)؛ شخصية قلقة ذات بلبال دائم، وحيرة مربكة، مخاوفها ناشئة من طبيعة المجتمع الأوربي المحيط بها، واطمئنانها مُستقطر من حلم (العودة) وتحقيق غاية الوصول إلى (أرض الميعاد).

إن كانت الحال كذلك، فهدف (جويس) من روايته بات واضحاً جلياً، فرؤاه لاتستهدف المجتمع الايرلندي وخلاصه في عقباته وإحباطاته ومآسيه وأحزانه، أو تحقيق أحلام أهله، وانما تستهدف تحقيق أحلام اليهودي (بلوم) في العودة إلى (أرض الميعاد)، وبذلك يكون نقادنا الكبار، قديماً وحديثاً، قد هللوا لـ(بلوم) اليهودي وأحلامه وغاياته، لالرواية (عوليس) ومؤلفها (جويس) على اعتبار أنها عمل فذٌّ وخارق. أقول هذا، وأنا لاأدري، كيف لم يفطن نقادنا إلى المعاني التي أوردها (جويس) في روايته، وهي كثيرة ومتعددة، والتي تتحدث بروح الحنين والتشوف والتشوق لرؤية (طبرية) والاستمتاع بمياهها الدافئة، ومُناخها الرائع، وروابيها الجميلة الساحرة، أو تلك المقاطع المتكررة في الرواية والتي تتحدث عن سهول (حيفا) وخصبها، ومساحاتها الواسعة، وبناتها الجميلات، أو تلك المطالع والحواشي التي تتحدث عن بيارات (يافا) وبرتقالها الذهبي، وينابيعها الكثيرة، وشواطئها الخلاّبة.. الخ!!

في قناعتي، ليس عبثاً أو تهويماً ماقام به (جويس) في روايته (عوليس) كما أنه ليس مصادفة أيضاً. اذ ماالذي يعني كاتباً إيرلندياً مثل (جويس) الحديث عن فلسطين ومدنها، وعن مجالها الحيوي في مصر؟! وموقعها الهام والمنفرد، ومعاني المكان ودلالاتها وكأنه مكان فارغ خال من الناس؟! دون أن يكون هذا الحديث مربوطاً باختياره للشخصية اليهودية الرئيسة (بلوم) القلقة في المجتمع الأوربي الظالم، والتي لاخلاص لها من شرور الأوربيين إلا بتحقيق حلم العودة إلى (أرض الميعاد).

إذن، ليس عبثاً أن يختار كاتب بحجم (جويس) الأمكنة، والعواطف، والأحلام، والشخصيات، والرغائب.. دونما حساب دقيق أو

رؤى مدروسة وموجهة. وإذا ماقرن المرء الدارس للرواية (عوليس) الشخصية اليهودية (بلوم) بالأمكنة الفلسطينية وأحلامها الهادفة إلى الوصول إليها.. مع الشهرة الواسعة التي حازتها الرواية.. فإن استخلاصه بأن (جويس) كان يدرك تماماً مااختاره وماعمل عليه.. سيكون استخلاصاً صائباً وواقعياً أيضاً، ذلك لأن الدعايات الكبيرة والمنتشرة كالحُمى لعدد محدود من الروايات المسوّقة إلينا ثقافياً لم تكن إلا لروايات حفلت بأمرين، الأول: نصرة اليهودي، والحديث الطويل عن أخلاقه وقدراته بعدما وضع في خانة (الضحية)، والثاني: تناول الدين المسيحي والاسلامي (والاسلامي على نحو أكثر صراحة) بالنقد والتقولات.

والعجيب أن (جويس) كان واضحاً في دعايته لليهود، وواضحاً في تعاطفه معهم، بعدما كرّس مساحات كبيرة من الرواية (عوليس) للحديث عنهم، وعن نزعة الحنين للعودة إلى (أرض الميعاد) في فلسطين. تُرى، هل كتب (جويس) هذه الرواية (عوليس) بتأثير من أفكار هرتزل المطبوعة آنذاك، والمنتشرة والداعية إلى تحقيق حلم عودة اليهود إلى (أرض الميعاد) وقيام دولتهم الموعودة فيها؟! هل كان لتلك الآراء والأفكار الهرتزلية تأثيرها على (جويس) فكتب (عوليس) بوحي منها؟! أم أن أحداً من تجار اليهود أو أغنيائهم قام بتوجيه (جويس) نحو الكتابة في هذا الموضوع وقد عرف ذلك اليهودي الثري حالةَ الفقر المدقع، والبؤس الشديد اللذين يعيشهما (جويس) في غربة قاسية في ألمانيا وفرنسا حيث لم يكن يملك ثمن طعامه ومقامه ومبيته؟! وهل استجاب (جويس) فعلاً لتلك الرغبة اليهودية، فأخذ وأعطى في الوقت نفسه، أخذ المال ليعيش في حالة أحسن، لاسيما وقد صار لديه زوجة وطفل بعد عام واحد من الزواج، ثم أعطى (عوليس) رواية لليهود مقابل مالهم؟! ربما حدث ذلك، فنحن في أيامنا الراهنة نسمع الكثير عن مؤلفين يعملون بالتكليف؛ كأن يقال لهم اكتبوا في كذا وكذا مقابل كذا وكذا فيفعلون. ولابد أن الاجتهاد وفي التمحيص والفحص، وقراءة المذكرات

التي تركتها زوجة (جويس) نورا بارناكيل، ومعرفة حاضنة الأصدقاء التي كانت تحيط به ومعرفة رؤاهم وأفكارهم، ومعرفة خيوط العلاقات الثقافية وغير الثقافية التي ساعدت (جويس) على طبع عمله (عوليس) بعد اثنتي عشرة سنة في باريس لادبلن.. كل ذلك سيؤدي إلى كشف الكثير من الأسرار التي كانت وراء كتابة هذه الرواية وطباعتها. وعندي أن الأرجح، بأن الرواية (عوليس) خضعت إلى تنقيحات، واضافات، وطعومات عديدة خلال السنوات الاثنتي عشرة التي أعقبت كتابتها، أي أنها ظلت خاضعة للاضافات والتحوير خلال تلك السنوات حتى أصبحت مقبولة من قبل طالبيها أو مموليها، والتي وفّت بأغراضهم ورغائبهم. وثمة أمر شديد الأهمية فحواه أن الدراسات، والأحاديث الخاصة، والشخصية المتعلقة بـ(جيمس جويس) ماعادت تذكر حالة الفقر المؤسي التي كان يعيشها منذ عام (١٩٠٤) أي منذ بدئه بكتابة الرواية وزواجه من (نور ابارناكيل) علماً بأن هذه الزوجة ليست ثرية، لكنها - وكما يعترف جويس - كانت شباك الفرج بالنسبة لما سيأتي من سنوات حياته القادمة.

وإذا ماأردنا الاستشهاد بقولات (جويس) وغاياته بالتوكيد على حلم اليهودي في العودة إلى (أرض الميعاد) فسنجد ضمن تضاعيفها الكثير الكثير، هاهو (جويس) يقول ناعياً على (أرض الميعاد) موتها ومواتها لأنها بلا يهود؛ إنها أرض ميتة وبوار بعيداً عنهم، لنقرأ كلمات (جويس):

«أرض بور. بحيرة بركانية، البحر الميت: لاسمك، أو أعشاب، غائر في عمق الأرض. لن ترفع ريح هذه الأمواج. رصاص رمادي. مياه سامة عكرة. قالوا إنها أمطرت كبريتاً. مدن السهل: سادوم، وعمورة، وأدوم.. كلها أسماء ميتة. بحر ميت في أرض ميتة. رمادية

عتيقة. قديمة الآن. أنجبت الأوائل.
الجيل الأول. عبرت عجوز منحنية الظهر
من محل كاسيدي، تقبض على زجاجة من
عنقها. أول خلق الله. وهاموا بعيداً
في أنحاء الأرض، من أسر إلى أسر.
يتزايدون ويموتون ويولدون في كل مكان.
وهناك ترقد هذه الأرض، والآن
ليس باستطاعتها أن تنجب شيئاً؛
ميتة كجسد امرأة عجوز. العالم الرمادي
الفائر. خراب» ص٧٠

ويرى (جويس) أن الحل في جعل هذه الأرض غير ميتة، وغير بوار أو خراب، كامن في عودة اليهودي إليها، يقول:

قفل عائداً بطريق شارع
دورسيت وهو يقرأ بامعان اجندات
نيتام. جماعة المزارعين. لشراء مساحات
رملية شاسعة من الحكومة التركية وزرعها
بأشجار الأوكالبتوس؛ ممتاز (أي
الشجر) للظلّ والوقود وفي البناء.
بساتين للبرتقال وأرض واسعة
لزراعة الشمام شمال حيفا. تدفع
ثمانين ماركاً ويزرعون لك دونماً من
الأرض زيتوناً وبرتقالاً ولوزاً وليموناً.
الزيتون أرخص، يتطلب البرتقال الري.
وتتسلم كل عام عينة من المحصول. ويسجل
اسمك مدى الحياة كمالك في سجلات

الجـمـعـيـة . يمكنك دفع عـشـرة نقـداً،
وباقي الحـسـاب على أقـسـاط سنوية.
شـارع بـليـتـرو ٣٤، برلين غ ١٥.
ليس بكثـيـر. ومع ذلك من ورائهـا فكرة»
ص ٦٩

ويقول (جويس) أيضاً على لسان احدى شخصيات الرواية (ج ج أو مولوي) وهو يؤبن أحد اليهود المتوفين:

«ومع ذلك توفى دون أن يدخل الأرض الموعودة»
ص١٥٢

وفي الصفحة ذاتها (١٥٢) يتحدث (جويس) في خطاب طويل حول حال العبودية التي عاشها اليهود في مصر، وقوة الشاب موسى الذي خرج بهم وهو يتعقب عمود السحاب نهاراً، بعدما خاطب الدائم أي الله عز وجل وسط البرق على جبل سيناء، كما يصور (جويس) في صفحات تالية كيفية دفن اليهودي الميت، والصلاة عليه، وانزاله الى القبر المسطح. . الخ. إنه مهموم بتصوير حالة اليهود في المجتمع الأوربي في الحياة والممات معاً. كما يتحدث عن أيام السبوت، وأيام الكفارة، والمناظر الطبيعية لفلسطين ومدنها.

أجل، كان (جويس) واضحاً تماماً في رؤاه وأهدافه، وعلى نحو مبكر جداً، فقد سجل كل نوازع بطله اليهودي (بلوم) وأمنياته في العودة إلى (أرض الميعاد) متدرجاً من عتبات الحلم وصولاً إلى أولى الخطوات العملية من تكرير لهذا الحلم - الفكرة، ومن محاولات الدفع المالي الجماعي لتحقيق هذا الحلم انطلاقاً من البلاد الأوربية؛ انها الكينونة الأولى لمشاريع الجباية اليهودية التي بشَّر بها مفكرو اليهود ودعوا إليها وأكَّدها (جويس) في روايته هذه من أجل جعل الحلم حقيقة، هاهو (جويس) يقول:

«والتقط صفحة من كوم الأوراق المتقطعة (في دكان بائع السجق) فيرى مزرعة نموذجية في كنّارة على شاطئ بحيرة طبرية. من الممكن أن تصبح مكاناً نموذجياً للاستشفاء في الشتاء. ووشي مونتيفوري. كنت أعرف أنه (..). مزرعة وسور حولها، ماشية غير واضحة المعالم. ترعى. وأبعد الصفحة عن عينيه. يتأملها باهتمام، ثم مرّ بها ليقرأ العنوان، والماشية ترعى غير واضحة المعالم، والصفحة تخشخش. عجلة صغيرة بيضاء. أصباح تلك الأيام في سوق الماشية والدواب تخور في حظائرها، والأغنام الموشومة، وأقراص الروث وسقوطها. والمزارعون بأحذيتهم ذات النعال الحديدية يخوضون في الفضلات، ويضربون بأكفهم المؤخرات المحملة باللحم الكامل النمو، وهذا واحد من الصنف الممتاز.. الخ»

ص٩٨

إن (جويس) يرسم هذه اللوحة الزاهية لتلك القرية القريبة من طبرية، بكل غناها الريفي الجميل، حيث تمتلىء السهول بالماشية والعجول الصغيرة اللعوب، وبالمزارعين الأشداء.. وذلك ليس على نحو نقيض للصورة التي رسمها سابقاً، فقال عن تلك البلاد أرض بوار، وانما كصورة لحلم قادم سيتحقق إذا ماعاد اليهود إليها. إنها صورة الحلم المجسد في الصحيفة.

وتظلُّ الأمثلة الشبيهة بما أسلفت في تقديمه كثيرة في الرواية، أشرت إلى بعضها للتدليل، لاللحصر، ولكي لايظلُّ الكلام بلا قرائن أو عائماً في فضاءات الرواية. هذا من جانب أما مايمثل الجانب الآخر من الملاحظات على الرواية فيتمثل في التحامل الكبير الذي يبديه (جويس) تجاه الدين المسيحي بعامة، ويبدو ذلك تجاه الكنيسة تارة فيجمعها بالكلاب وهي في حالات المعاشرة، وتجاه القساوسة تارة أخرى فينعتهم بالغباء والهذر، وأن الكثير من أبناء المجتمع المعاقين عقلياً وعملياً وحضارياً مصابون بالعرق النصراني؛ ذلك العرق الذي لم يقطع بعد. والعذراء عنده «بغي تابت تخاطب الجمع -ص٩٢». وهكذا يظل (جويس) من أول الرواية إلى آخرها يتحامل على المسيحي - الفرد منذ بداية حياته وحتى مماته؛ ففي القبر يُدق وتدٌ في قلب المسيحي كي لايقوم أو ينهض فيعود إلى الحياة مرة ثانية.

تُرى، إذا كانت هذه الأفكار والأحلام كلها التي نشرها (بلوم) اليهودي في رواية (عوليس) لم تلفت انتباه نقادنا، فهل كان تحامل (جويس) على لسان (بلوم) وغيره من الشخصيات على الدين المسيحي غير لافت لانتباههم أيضاً؟! ربما.. ففي التجاهل، في عصر اللوبيات، فوائد!!

-٥-

وأراني لاأريد مغادرة هذه الدراسة حول رواية (عوليس) لـ(جويس) دون أن أقول بأن مقدمة المترجم الدكتور طه محمود طه، والناشر في الطبعتين الأولى (١٩٨٢) والثانية (١٩٩٤) هي كلمات تقريظية فيها من الدعاية، والتطبيل، والبهرجة، والنفخ لهذه الرواية الشيء الكثير ودونما

وجه حق، فهي رواية معقدة، لاتفيد القارئ في شيء، فائدة معلقة بتوجهاتها وأفكارها وأحلام العودة عند اليهودي إلى (أرض الميعاد)، وسوى ذلك لايجد القارئ فيها أية فكرة جديرة بالتحليل أو الوقوف أو الانتباه، والرواية لاجدة فيها إلا من حيث انقطاعها عن سيرورة التقاليد المعروفة في الرواية الإنكليزية (بداية -ذروة - نهاية)، والرواية الغربية التي عرفت في القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر؛ ذلك الانقطاع الذي يعود سببه إلى تأثر (جويس) بُمناخات الرواية الفرنسية وتوجهاتها الجديدة الذاهبة إلى كسر رتابة السرد وهيمنته.

ورواية (عوليس) بعد هذا لاترابط فيها، ولا بهجة في حيثياتها أو سياقاتها، ولامتعة يستشعرها القارئ وهو يمضي في قراءتها؛ بل يشعر أحياناً بأن قلع الضرس أهون من إتمام صفحة من صفحاتها على الرغم من أن قول نقاد جويس: «إن الواجب يقتضي من قارئ جويس أن يدقق في كل تفصيل، وفي كل تركيب يكتبه» يعشش في رأسنا ويدعونا دائماً إلى الانتباه والحذر والصحو أيضاً.

وفي قناعتي، أن الرواية إذا ماضغطت إلى ربعها فقط، وهو كثيراً أيضاً، فإن هذا الربع كاف للوقوف على رؤاها، وأهدافها، وقولاتها، وأسلوبها، وهذيان صاحبها؛ هذا الهذيان الذي امتدحه نقاد جويس كثيراً، وكأنه هو الرواية وقيمتها في آن معاً، علماً بأن هذا الهذيان كان مسيئاً جداً لهذا العمل لأنه كان هذياناً مقصوداً وتركيبياً، وذلك من حيث الانقطاعات العديدة، والمختلفة التي ولدّها (جويس) وصنعها من أجل السخرية أو التندر بسياقات القصة الرئيسية بحيث صار هذا الهذيان، وتلك الانقطاعات هما الأساس لاقصة الرواية وأحداثها.

وتكاد قناعتي تكون أكيدة بأن هذيان (جويس) ليس هذياناً وظيفياً من الناحية الفنية، أي لم يكن مداراً بالروح الفني الذي نرجوه في العمل الأدبي، وانما كان هذياناً مصنوعاً صناعة وفق الروح المناسبة لاستطالات

الذات الدائخة من وقع الجوع والتشرد حيناً، ومن وقع الإدمان على المشروبات الكحولية حيناً آخر، فقد عاش جويس فترة طويلة من حياته، وقبل ظهور زوجته (نورا) البنت العاملة كمستخدم (خادمة) في فندق، وزواجه منها، عيشة القسوة والشظف والتسكع، والبحث عن لقمة وكأس، ومن هنا كان توكيدي ملحاً بأن استشعار جهات عدة (قد تكون فردية وجماعية في آن) بأهمية (جويس) الإبداعية هي التي وجهته نحو كتابة (عوليس) على النحو المبوب والمقصود في الرؤية والأحداث والخلق، بحيث يبشر العصر وأهله بأن (اليهودي بلوم) هو (يوليسيس) العصر الممتلىء بالحكمة والمبادئ السامية والقوة الداخلية الصلبة، والمفارقة كامنة وبادية في آن معاً بأن (جويس) أوجد (يوليسيساً) عصرياً وهو ابن شارع عكس (هوميروس) الذي كان (يوليسيسه) من النبلاء وطبقة الملوك، وشتان، في معايير عديدة، مابين الملك والرجل العادي.

ولعل الحياة القاسية التي عاشها (جويس) كانت امتداداً طبيعياً للحياة القاسية التي عاشتها أسرته الكثيرة العدد (عشرة أولاد أحياء، خمسة أولاد أموات، وزوج وزوجة)، وبوجود أب موظف في دائرة الضرائب كان هو السبّاق في الادمان، والصعلكة، ومشهديات السكر الشديد، كما كان مسرفاً متلافاً، وسارقاً للضرائب، وصاحب سمعة اجتماعية سيئة، وقد نشأ (جويس) على هوى أبيه، وقد كان أثيراً لديه بين إخوته جميعاً.

وفي قناعتي أن الأب، والابن (جويس) كانا يبديان تصرفات وسلوكات غير حميدة اجتماعياً، وذلك يسبب نفور الآخرين منهما، وأحاديث (جويس) واشاراته في روايته (عوليس) حول شؤون الدعارة، وبيع الجسد، واللواطة، والتلصص، بما كانت ذات صلة بالواقع أو قريبة منه. فـ(جويس) لم يكوّن أصدقاء حوله في بلده الأصلي (دبلن) أم الدنيا، وكان جميع الأصدقاء والذين تحدث عنهم أو أشار إليهم من خارج ايرلندا في فرنسا، وألمانيا على وجه الخصوص.

وإذا ماعدت الى الحديث عن كتابة (عوليس) بالإملاء والطلب، والرغبة من قبل الآخرين، أقول بأن كل صلات المعرفة والصداقة الحميمة التي ربطت الشاعر الأمريكي اليهودي (عازرا باوند) بـ(جويس) كانت هي الدافع الأكبر وراء تمويل (جويس)، وانتشاله من الحياة القاسية التي كان يعيشها، فقد قامت جهات عديدة (فردية وجماعية) بتزويد (جويس) بأعطيات، ومنح، ومساعدات، وهبات بتوجيه من (باوند) وغيره من الأوساط الأدبية والثقافية المعروفة في فرنسا آنذاك، من هؤلاء: «الصندوق الأدبي الملكي» و«مخصصات الدائرة الملكية» وقد حُصل هذا العون المادي من هذه الدائرة من قبل رئيسها مباشرة وبإشارة من (باوند) والشاعر (ييتس)، وحولّت إليه مبالغ مالية من معجب كتم هويته، عُرف فيما بعد بأنه مديرة دار نشر اسمها (هارييت شو ويفر) ودار النشر اسمها (ذي ايغوييت) وكانت تصدر عنها مجلة تحمل الاسم نفسه، قامت بنشر عدة مقاطع من روايته (عوليس) لفتت الانتباه إليه. وقد داومت الآنسة (ويفر) على مساعدة (جويس) مالياً، وهي ابنة طبيب عرفت بحبها للأدب والثقافة. وقد قدمت إليه إعانات مالية من السيدة (إديث روكفلر ماك كورميك)!، ومن المفيد أن نذكر هنا أن (جويس) استقر في باريس بناء على طلب (باوند) الذي قدمه للمجتمع الثقافي الفرنسي بعدما وفّر له الكثير من امكانات الاقامة في باريس. وهناك، في باريس، توطدت علاقة جويس بالشاعر (ييتس) والروائي الامريكي (همنغواي). وقد خدم الإعلام الفرنسي، بداية، رواية (عوليس) حين أقامت «الجمعية النيويوركية للحماية من الرذيلة» دعوى ضد مانشر من فصوله في مجلة «المجلة الصغيرة» ومجلة «ذي ايغوييت»، وذلك لاحتواء الفصول مشهديات من الاباحية، والكلمات البذيئة والخادشة للحياء، وتبرير بعض السلوكات المريضة. وقد كان لهذه الدعوى وقع خاص، وتأثير بادٍ ظهرا حتى بعد صدور الرواية مُكتملة ومنشورة في كتاب سنة ١٩٢٢ في فرنسا، وذلك حين منعت الرواية من النشر والصدور في

الولايات المتحدة الأمريكية بسبب افراطها في الاباحية والمجون وتبرير الخيانات الزوجية والدفاع عنها باعتبارها حقاً من حقوق المرأة. ولم تنشر الرواية في الولايات المتحدة الأمريكية إلا عام ١٩٣٤ حين أعلن القاضي (ووسلي) أنها رواية ليست إباحية أو خادشة للحياء والذوق العام.

بعد تلك الدعوى القضائية في فرنسا، ومنع الرواية في الولايات المتحدة الامريكية، صارت الرواية كتاباً يباع في السوق السوداء بسبب كثرة الطلب عليه، ورواج مبيعه بعدما صار حديث الناس. لكن لم تمضِ سوى فترة قصيرة حتى راحت الحوارت الكثيرة تتناول الرواية بالنقد اللاذع، لأن الكثيرين من القراء اصيبوا بخيبة الأمل لأنهم لم يجدوا في الرواية الأسباب والموجبات التي أدّت الى منعها، كما لم يجدوا فيها ماهو مهم أو لافت للانتباه، وعدوا أنفسهم ضحايا لهوس الاعلام والدعاية والتقولات التي سبقت الرواية أو التي رافقتها بعد صدورها، وصرّح كثيرون بأنهم لم يقدروا على اكمال قراءة الرواية، ووصفوا مااحتوته أنه هذيانات تخص كاتبها والجهات التي دبجت له الدعاية حيناً، ونقاد المديح حيناً آخر.

والعجيب فعلاً، أن الكتابات المادحة لهذه الرواية ظلت في تدفق غير عادي، وكأن هؤلاء النقاد جنود مجندون لخدمة هذه الرواية وتقريظها حيناً بعد حين، وإن كان قد أقرَّ الكثيرون بأنهم لم يفهموا الكثير منها، ذلك لأنها على حد زعمهم مثل «حجر الخيمياء» أو الكيمياء، أي حجر الفلاسفة أو أنها المعادل للكتاب المقدس، أوالتوراة عند اليهود. وأن صاحبها (جويس) شبيه، بالمجازه هذا، بـ(أنشتاين) في الفيزياء، و(بيكاسو) في الرسم. وراح جمهرة من هؤلاء النقاد أو الدارسين يجدون تبريراً لكل استغلاق في الرواية وذلك من حيث إحالة الانقطاعات فيها إلى قصدية (جويس) المدروسة، أو تلاعبه بالتراكيب والمفردات أو إدخال كلمة في كلمة من أجل السخرية حيناً أو التضاد حيناً آخر أو توليد الدهشة من الفعل البلاغي أو اللفظي حيناً ثالثاً. وتبريرهم أيضاً لكل ماهو هامشي ونافل في الرواية على اعتبار أنه استرواح أو مراوحة للذهن وقد أجهد من ثقل الأفكار وتواصلها.

والحق، إن الكثير من التلاعب بالألفاظ والتراكيب، والحذلقات اللغوية كان تلاعباً ساذجاً لايعدو أن يكون تابعاً لمزاج (جويس) نفسه الذي أراد أن يسخر من اللغة الانكليزية وكيف؟! على طريقته الخاصة بحيث تصير الكلمة ذات المعنى الأخلاقي، وباستبدال حرف بحرف، كلمة ذات معنى مناف للأخلاق، وهكذا دواليك، حتى ليصبح قارئ الرواية بلغة منقولة مثل (الأطْرش بالزفة) كما يقول المثل الشعبي، بحيث لايدري لماذا حدث الانقطاع، ولماذا صارت الكلمة تعني السخرية أو الفظاظة أو عدم الحشمة والاحترام؛ هذا ناهيك عن انسحاب الطراوة الأدبية، وحنان التعبير والأسلوب في الرواية أمام قسوة اللغة وجمودها وحذلقاتها التي لايلتفت إليها إلا على اعتبار أنها ألغاز ليس إلا. والأكيد أن السخرية التي أرادها (جويس) في روايته لاتصل إلينا ونحن نقرؤها بلغة ثانية، ناهيك عن شكوى قرائها باللغة الانكليزية المكتوبة بها.

وبعد هذا كله، الرواية بطبعتها الأولى (١٩٨٢) للمترجم نفسه، وبطبعتها الثانية (١٩٩٤) ملأى بالأغلاط الطباعية، والاملائية، والنحوية، والاسلوبية، وزاد المترجم طينه هذا بلة حين ترجم الكثير من حواراتها ومقاطعها باللهجة المصرية الدارجة مرة، وحين ترجم بعض نصوص الشعر بالدارج والسوقي من الكلام مرة ثانية.

وبعد كل هذا العناء، والتعب، والجولان، أتساءل بمرارة لمن ترجم الدكتور طه محمود طه هذه الرواية؟! من هم القراء الذين سيفرحون بهكذا ترجمة؟ وماهي الرؤى والأفكار التي أراد أن يوصلها إلى الآخرين. ترى ألم يلحظ د. طه بأن الرواية تدعو اليهود جهاراً نهاراً للقبض أحلامهم الوردية بالعودة إلى (أرض الميعاد)؟! ألم يتساءل، ولو من باب التفكه والتندر، لماذا أطال (جويس) الحديث عن طبريا، وحيفا، ويافا، وسادوم، وعمورة، والبحر الميت، والحديث عن شخصيات توراتية مثل يعقوب، وراؤبين، وليئة، ورحاب.. الخ؟!

أسئلة مرة وقاسية، والإجابة عنها أكثر قسوة ومرارة، ذلك لأن قناعة المرء تكاد تكون كاملة بأن الأخبار الشفوية والمقالات المادحة لرواية (جويس) لم تكن وحدها وراء نقل هذه الرواية إلى اللغة العربية لاسيما وهي تحتوي من الرؤى والأهداف والقولات الفرضية البعيدة عن الموضوعية، فهي تؤكد صراحة على موضوعة (الحنين) و(الأمل) و(التوق والتشوف) و(العودة) اليهودية إلى فلسطين. واعتقد أن في هذا الكثير من التجني المبكر جداً تجاه الشعب العربي الفلسطيني، الذي اقتلع من دياره من أجل توطين اليهود بالقوة، هؤلاء الذين مازالوا في فلسطين بسبب القوة.

وعندي، أن هذه الرواية واحدة من الأدبيات اليهودية التي دعت إلى حق (العودة) اليهودية إلى فلسطين، مثلها في ذلك مثل ماألفه (هرتزل) وغالبية الكتاب اليهود، وبعض الكتاب الذين تعاطفوا معهم داخل أوربا وخارجها.

والعجيب أن المترجم، في مقدمتيه (في الطبعة الأولى، والثانية) ظلّ يفخم في الرواية، وينفخ فيها، من دون أن يشير ولو بكلمة واحدة إلى تطلعاتها، وهوى شخصياتها، وأهدافها اليهودية العنصرية الواضحة.

وبعد، هذه اطلالة على رواية (عوليس) لـ(جيمس جويس) حاولت من خلالها الكشف عما فيها، كي لايظل القارئ العربي، والأديب العربي أيضاً أسيري الاعلام، والتطبيل، والدهشة الفارغة، المنقولة شفوياً، بهذا العمل الجاف الخالي من المتعة الأدبية، والحاقد في رؤاه وتطلعاته، والعنصري أيضاً تجاه الفلسطينيين الذين بذلنا معهم، كعرب وغير عرب، الغالي والنفيس من أجل حقهم العادل الذي اغتصب عنوة وظلماً على مرأى من العالم قاطبة، وبروح متغطرسة سندها القوة، والنفوذ المتعدد الأوجه والغايات.

اطلالة نقدية غايتها وقف تقولات بعض القراء، والأدباء حول هذه الرواية زعماً منهم بأنهم قرؤوها، كما غايتها - أي هذه الاطلالة - الدعوة

إلى قراءتها مجدداً للوصول إلى غايتها وهدفها للحديث عنها حديث العارف والعالم، لاحديث الناقل الجاهل، فقد بات يكفي تماماً ماقمنا به من أدوار النقل العشوائي دونما تمحيص أو تدقيق. إنها دعوة إلى الاهتمام بالعقل لابالنقل.

* جيمس جويس

- ولد سنة (١٨٨٢)و هو الابن البكر لوالديه (جون، ماري)
- أبوه سكير، مدمن، مسرف، متلاف. عمل في تحصيل الضرائب.
- له من الأخوة خمسة عشر، توفي منهم خمسة.
- حاز على شهادة جامعية في الأدب، وهو في العشرين من عمره.
- حاول دراسة الطب إلا أنه أخفق.
- سافر إلى فرنسا التي كانت هدف شبابه وغايته، وعاد منها ليدفن أمه التي توفيت سنة ١٩٠٣ بداء التليف الكبدي.
- تزوج من (نورا بارناكيل) سنة ١٩٠٤ وأنجب منها طفلين، الأول: ذكر اسماه (جيورجيو - ١٩٠٥)، والثاني: أنثى أسماها لوشيا - ١٩٠٧.
- كان كثير الأسفار.
- درّس الانكليزية في ألمانيا (زيوريخ) من أجل أن يعيش.
- يوم ١٦ حزيران ١٩٠٤ يوم خالد في حياته لا لأنه جعله محور روايته (عوليس) وانما لأنه فك عزلته وكآبته في هذا اليوم حين تعرف إلى زوجته (نورا بارناكيل)
- كتب الشعر في بداية حياته الأدبية، وأخرج أشعاره في كتاب تحت عنوان (موسيقى الحجرة).

توفي سنة ١٩٤١.

* * *

ابـــداع

شعـــر

تجليـــات العشـــق الآخـــر

ابراهيم عباس ياسين

تجيئينَ
لو أستطيعُ فرَشْتُ.
من الأنجم الوالهات السبيلا
وأعليْتُ مئذنةً للنوارس قلبي
وأرسلتُ قُدام عينيك روحي
دليلا

---

* ابراهيم عباس ياسين: أديب وشاعر من سورية - عضو اتحاد الكتاب العرب - من أعماله الشعرية: «الغناء في مواسم الحداد»، «وقت لأحلام العاشق».

ولو أستطيع لأطلقتُ كل عصافير (مايو)
أبابيل تشدو لزينتك الباهره
لعلي - متى أينع الحلم - ألقاكِ
ياجنتي الساحره!

* * *

تظلين وحدك واحة عمري
وقنديل شعري
تظلين أنت الأميرة بين النساءْ
وأبقى أسيرك بين المحبينَ
مزدهراً بالحنين.. ومشتعلاً بالغناء
ولو أستطيع رَسَمْتُكِ فوق سطور الكواكبِ
مملكةً للندى
وكلّلتُ بالضوء صورتك المريميّة
جاوزتُ فيك حدود المدى
ورحتُ أسابقُ صوتي إليك
كأني الصدى
أسبّحُ باسمك أطراف ثوب النهار
وآناء صمت الليالي
أيا امرأةً يصطفيها البنفسجُ
سيّدةً للغناء البهيج..

وينسجها الفجر حُلماً شهي المنال!
تعالي . .
فإني أناديك من أول الصوت حتى
هبوب الصباح على وردتين . .
تعالي!
وكوني احتفاء العصافير . .
بالطالع / الفجر للتوِّ،
كوني ازدهاء الأزاهير بالمطر العسجدي . .
انتشاء العناقيد حين تمر ببال الداولي
وكوني - كما شئت - حلماً، جنوناً،
هوىً مستحيلا
فإني حننت إليك طويلا
طويلاً . . طويلاً . . حنَنْتُ إليكِ
لألقي بقلبي على راحتيك
وأنهي على صدرك المرمري اغترابي
وهذا العذاب الطويل . . الطويلا
وأطلق من لهفتي عندليبا
تعالي . . فإني أخاف على شمعةٍ
ضوأتها يداك . .
غداة غدٍ، في انهمار الدجى ، أن تذوبا

ومازال في الروح ليلٌ يُلَيِّلُ . .
حتى احتراق الدماء،
ويأبى الذي راح يرعى الكواكب ثانيةً
أن يؤوبا!

* * *

تجيئين . .
أعلن أنك مملكة للضياء،
وهذا هو القلب يشهد أنك
زنبقةٌ في مرايا الدماء،
ودالية في أوان القطاف
وأعلم أنك حاضرة في السؤال،
وطاعنةٌ في المنافي
وأني أحاول في حبك الصعب . .
موتاً جميلاً
سأعترف الآن أني انتظرتك
– رغم اندلاع المسافة بيني وبينك
دهراً قتيلا
وأني تشردت في حيرة الوقت . .
غرباً، شمالاً ، جنوباً، وشرقاً
تباركت بالموت،

ألقيت مابين نارين قلبي:
هواكِ، وليلٍ يباعد عني دِمَشْقا
وفي غربة الروح رحت أعدّ المنافي
رحيلا.. رحيلا..
تغَربتُ ماجددتني البلادُ..
بلادي أنا
رايةٌ طرزتها الجراحُ
تُعلقُ قرآنها في رؤوس الرماح،
وهادَمها المستباحُ يُشرِّشُ
في أضلع الأرضِ عرضاً.. وطولا..)
ومازلت ألهثُ كالريح..
خلف خطا امرأةٍ من رماد الأساطير.
مازلت أستنهض المستحيلا
وأنسى على شرفة الذكريات يديّا
وماعدت أعرف في أي أرضٍ وُلدتُ..
وفي أي أرضٍ أموتُ..
\وفي أي عشقٍ.. سأبعثُ حيًّا!
سلامٌ عليا
أنا آخر العاشقين.
على صفحة الماء والنار أمشي

وقلبي يمدُّ الشرايين درباً
ويعدو إليك . .
شراعاً يسافر في وردةٍ من غمامْ
أيا امرأةً غزلتها المواعيدُ . .
من قمح بُصرى وتوت الشآم!
ومن مطر عاشقٍ ورسائل مطويةٍ . .
في جفون الظلامْ
عليك السلامُ . . عليك السلامْ
سلامٌ لوجهك يوقد لي نجمةً
في سماء بعيده
لأطيار صوتك
وهي ترتل آياتها الخُضرَ . .
ثم تُخبىءُ أسرارها في قصيده
سلامٌ لِشعرِك يحنو غمامة صيفٍ عليا
لماتَعدِينَ به القلب كي لاينامْ
وسلامٌ . . سلامٌ
لماذا أكفُّ المسافات، كل المسافات،
تمتدُّ نحوك؟
لماذا العصافيرُ تنكرُ عرسَ الصباح البهيِّ . .
وتعشقُ وجهك؟

لماذا تعاندُ خطوي الدروبُ . .
إذا ما قصدَتُ سواك؟
وتغلقُ كل السموات أبوابها دون وجهي
إذا نسيتني يداك؟
ويدفن أقمارَ فرحته الياسمين؟!
لك المجدُ . .
هذا أوان تجليك . .
سيّدةَ الضوء والزيزفون!
فَمُري غزالة وقت بهيِّ التفاصيل . .
مُرِي لأمحو جذور المسافة . .
بيني وبين شتاء الظنون
ومري لتبتدىء الأرضُ دورتها
من جديد
ويأتلق القلبُ - سيدتي - في ربيع يديك!
أيا امرأةً من نهارٍ قريبٍ . .
وموتٍ بعيد!
سلامٌ عليك!
سلامٌ عليك من القلب . .
من أول القلبِ حتى طلوع النشيد!!

حين يحرقني الهجير

عبد الكريم عبد الرحيم

أطلقتُ بعضَ دمي
على فرسٍ
وماهلَّ البشير!!

* * *

ذوبي بلحمي حين تنتشرُ النوارسُ

* عبد الكريم عبد الرحيم: أديب وشاعر من أعماله: «الفدائي»، «بين موتين وعرس».

والأقاحُ على حروفي المستبدّة
وأقول : يالغتي
تحمّلني السماءُ رداءها
وتفيض روحي : زهرةُ الأحلام
موسيقا حفيف الغيمةِ البيضاءِ في جسدي
هديل « الضاد» في رملِ القصائد
هودجُ « الأمة» الـ تغنّي
ثم تعتصم الجواري بالكتاب
يضوع من حجرات أفكاري البخور

* * *

ذوبي بلحمي
ترسل الخطواتُ نهرَ الحبِّ
تتّقدُ العذارى
ليلة انشقَ الطريقُ
وأخفقَ الزمن القصيرْ

* * *

أمتدُّ فيكِ فراشةً
وأذوبُ من حرِّ القصيدةِ
تبحرُ الألوانُ من شجرٍ

يقولُ الشَّمعُ من نبعٍ
تسرَّب في شراييني
ومنْ صوتي الأخيرْ

* * *

أطلقتُ بعضَ دمي
على فرسٍ
وماهلّ البشيرْ

* * *

أطفأتُ آخرَ ماتبقى من نشيدي
دمعةً . . .
للمرأةِ الأولى نشيجُ الذكريات
بصيرةٌ
وتضيءُ نفسي
ينشرُ البلّورُ أشرعة الفضاء
على يقينِ الروحِ
تستهدي الحروفُ من السعيرِ
إلى العبيرْ . .

* * *

كم مرّة قتلتْكَ أشعارُ
الصعاليكِ المطيرةُ كالنحيبِ
وكان أنثى في الحميميّ البهيجِ
من اللغاتِ
وكنت لي لغتي
وبدءَ الأرضِ
تتصل الحروف بما تهاوى
من سماواتٍ
تنوّرُها
المرافىء والرياحُ العائدات
إلى البيوتِ
ودفءُ أوردة الحريرْ

* * *

وأعودُ
أنتظر الشراع
أقول للنّخل المعلّق
في رواقِ اليومِ:
أحرقتُ المكانَ . .
وفي رمادي

بعضُ ماتشتاقُ نفسي
من سعيره

* * *

هي ليلةٌ
وتؤوبُ ذاكرتي
وتسألُني المناديلُ الوجيعةُ
يستبيني الحزنُ
يطلق من ضباب محطّة الذكرى
بنفسج أغنياتي
في مناقير العصافير الـ تُطيِّرُ
من مساحاتِ هوانا
مايطيرْ

* * *

ذوبي بلحمي
إنّه المجدُ الفقيرْ

* * *

ذوبي كما يرتدُّ ينبوعٌ
إلى صدري
وتمشي أيُّ أنثى من أغانيها

إلى قصر القصيدةِ والأميرْ

* * *

أطلقت بعض دمي على فرسٍ
وماهلٍّ البشيرْ
ناديتُ عصفوراً
وأحرقني الهجير

* * *

ابـــــداع

قصـــة

دفـن الأب

حســن صقــر

سقط الأب من قائمة الحياة وانتهى الأمر. ولم تعد تجدي نفعاً كل الروايات الخرافية، التي كانت تتحدث عن قوته الخارقة. حتى ولا كل التصورات التي كانت تدور حوله لتجعله أشد رسوخاً من أبي الهول: لايقترب منه موت ولايجترحه فناء.

*) حسن صقر: باحث من سورية، له عدد من المجموعات القصصية

كانت حياته طويلة زاخرة كأنها خلية نحل طافحة بالشهد، أما موته فكان خيالياً مضحكا، كما لو أن لعبة صغيرة جرت هكذا أمامنا دون أن نرى أن شيئاً حقيقياً يمكن القبض عليه قد حصل. كان خديعة ساذجة ونحن نتفرج عليها.

نهض من سريره وجاء مترنحاً إلى الغرفة التي كنا نجلس فيها وافهمنا بأنه يريد أن يتمشى. كان ملفوفا برداء قرمزي مخطط، وعلى رأسه قلنسوة تميل إلى الزرقة. ولم يكن في قدميه حذاء. وقد أثار استياءنا أن نجد والدنا يسير حافياً. كان صعباً شديد المراس لايأبه لتوسلاتنا، ولاتعنيه كثيرا إحساساتنا. كان جارحاً.

بعد قليل استلقى على الكرسي الهزاز وترك جسمه المنهك يرتجف بصورة لاإرادية. أما ملامح وجهه فكانت تتبدل بسرعة توحي بأن هذا الشخص يبتعد عنا دونما توقف. ربما كنا نحن أيضا نبتعد عنه. كنا وإياه نسافر في الزمان والمكان ونحن نجلس في غرفة واحدة. كان كل شيء يوحي بالخوف وينذر بالنهاية.

نظر إلى النافذة وسأل عن الطقس. قلنا له: إنها الخماسين. هز برأسه وتمتم: أزهار المشمش سوف تسقط تباعاً. ولما كان الوقت قمة الخريف لم يكن في العالم ولا زهرة مشمش واحدة، نظر بعضنا إلى بعض ومططنا الشفاه؛ الأب دخل في الاختلاط.

من مكانه المريح مسحنا بعينيه وتردى. أراد ان يطلب شيئاً، ولكنه أخفق في التعبير عنه. ونحن أخفقنا في معرفة مطلبه. سرت فينا حماسة غير عادية، وخيل لكل واحد منا أن لحظة حاسمة لابد داخلة في مصيره؛ الأب يريد أن يوصي بشيء ما. وهنا تأتي الجدارة.

الأخت جاءت بورقة وقلم زاعمة أنه يريد أن يكتب لها نصف العمارة نظراً لتفانيها في خدمته. أما رده فكان الاستنكار. الأخ الأكبر هرع ليستفسر منه عما إذا كان يريد أن يمنحه كتابة حق التصرف في مقدرات الأسرة نيابة

عن الأب الذاهب للقاء وجه ربه. الأخ الأصغر تململ عند القدمين وطلب شيئاً ما. أما شريكنا في الزراعة فلطم على صدره وأحضر صكاً مكتوباً يبين حقه في الأرض التي غرسها منذ عشرين عاماً. وفي النهاية فهمنا منه أنه يريد فقط أن يشرب.

بعد أن دفع الكأس بيده المعروقة ألقى برأسه إلى الخلف وغاب؛ صدره يعلو وينخفض بتواتر سريع، عرقه يتصبب والحشرجة راحت تصبح أقوى فأقوى. فوجئنا ونحن نمسح عن جبينه العرق بأنه استجمع قواه وحاول الوقوف، ولكن لم يفلح فاستلقى من جديد ثم فتح عينيه ونطق بلهجته الاعتيادية:

– هاتوا المشمش فالملائكة على الباب.

اضطربنا، تحركنا، صرخنا، هرعنا إلى النوافذ، التفتنا إليه، فرأيناه قد مال قليلاً الى اليمين وأسلم الروح. كان بشعره الفضي، وجبينه العريض، وجسمه الخامد يثير الهلع. كان كمن يريد أن يبقى على هذه الحال الى الأبد.

تركناه متوجاً بالموت كأنه ملك على عرش. أغلقنا عليه الباب ومضينا.

جلسنا في الغرف الأخرى. تحاورنا، تماحكنا، أوشكنا أن نشتبك بالأيدي، تصالحنا. عادت أعصابنا التي كانت مشدودة إلى مواقعها. ارتحنا وشعرنا بوخز الضمير. أكلنا تناولنا شيئاً من الكحول المثلج. نمنا.

انطلقت مشاريعنا ترفرف في الفضاء؛ عمارات ومزارع. الأرصدة أيضاً تنمو في البنوك كما ينمو الطفل في رحم أمه. سوف نرتكب الحماقات وسيسحق بعضنا بعضاً. وماذا في ذلك؟ أليس هذا ثمن الحرية؟ أخيراً أصبحت لنا أسماء تتحرك في البواخر وتتناقلها أسلاك الهاتف. نحن إذن من الأثرياء.

الأم جاءت من المقبرة. شعرها مغبر أكثر من العادة وجلبابها أسود ضربت الأرض بعصاها وزمجرت:

- يا كلاب تتركونه يستجدي المارة ولاتدفنونه.

انتفضنا. هرعنا إلى الغرفة لنرى إن كان أبونا لايزال مخيفاً. التصقنا بالنوافذ وحدقنا. صعقنا عندما رأيناه يوجه انظاره إلينا بحنق وكأن الشرر يتطاير من عينيه. اقتحمنا الباب وحملناه على الأكتاف وسرنا باتجاه المقبرة.

كان رأسه يتدلى مترجرجاً خلف اكتافنا فيما كانت قدماه ثابتتين. كان ينظر بعينيه إلى السماء. وكنا نلهث ونحن نصعد التل، ولولا أشجار الصنوبر لأهلكنا الحر.

كانت المقبرة مغلقة والحارس رفض توسلاتنا من أجل الدخول. لماذا؟ لأن موعد الدفن كان قد فات والمقبرة لاتغير قوانينها اذعانا لمن لايراعون حرمة الموت.

بقي الأب معلقاً فوق الأكتاف يصرخ كي نواريه الثرى، وبقي الحارس مصراً على عناده، يتطلع إلينا ببلاهة وهو جالس قرب الباب الحديدي الموصد يمسد شاربيه تارة وتارة يمسح بيده على السلاح الذي كان ممدداً في حضنه.

هبطنا التل بأسرع مماتسلقناه وانطلقنا هائمين على وجوهنا كمن أصابتهم لعنة لاشفاء منها. نركض ونركض والأب يترجرج والناس يشيرون الينا بالأنامل ويقولون:

- غريب أمر هؤلاء المجانين، لماذا لايدفنون أباهم؟

❊ ❊ ❊

ابـــداع

ســرير الشــوك

أحمد فرحان الناصر

قال بعضهم، إنّ علّتها نتيجة خلع ولادي تحكّم فيها، وبعض آخر قال، إنها شلل أطفال، وقال آخرون إنها باركنسون ميؤوس شفاؤه.

أربكت الأطباء وحيّرتهم، عالجها كلّ فريق بما شخّص لها من داء، تغدو حقل تجارب، ويوما أثر يوم، تكبر ويكبر همّها، ويتعاظم الحزن في صدور أهلها.

(*) أحمد فرحان الناصر: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب. من أعماله: «هذا حسي» «الصقيع»

لم يقصّر أحد بشأنها، وقفوا بها على كلّ الأطباء، من وجدوه ضليعا في صنعته، ومن تخرّج حديثا، طرقوا أبواب المشعوذين والتمسوا ترّهات الدجّالين، أخذوا تعاويذهم واستعانوا بتمائمهم، حملوها على أكفّ الراحة من غير ضجر، وأحاطوها بكلّ أسباب الرعاية دون ملل، وغمروها بالمحبّة والمودّة، بيد أنّ ذلك كلّه لم يفكّ أسار فرحتها، لم ينثر ببدر أحزانها ولم تبعثر رياح العطف حبّة واحدة منه.

نهد ثدياها ومالت ثمارها للنضج، وهي أنثى، تروح تستخدم حمّالة الصدر وتستعين بما لاحاجة لها به من مساحيق وطلاء، ولكنّها أنثى، وعليها أن تهتمّ بمظهرها الخارجي وتعتني بزينتها حتّى لو كانت في ساعة احتضار.

تتزيّن وتقف ساعات طوالا أمام المرآة، تحادثها، تناجيها، تبثّها همومها وأشجانها، تفضي لها بأسرارها وبأدقّ خلجات قلبها.

* * *

مرآتها، صمّاء بكماء عنيدة، صمتها يضرم النار في صدرها، فتجفوها غضبى لساعات، تتحول عنها للكتب تخمد ضرام غيظها وتروح تلتهمها كلمة، كلمة، وبعد أن تملّ من صحبتها، تثوي مثقلة، كثيبة في فراشها، على سرير من شوك، يؤرقها الأمل، يقلقها السهاد، يغرقها في لجّة تساؤلات بلا أجوبة.

فجرها جافّ وصباحاتها معتمة، ولياليها حالكة السواد، وبين طيّات تلك التحوّلات، تتخطى سنواتها الجامعية، وهي اليوم على عتبة التخرّج ولاجديد في حياتها.

سنواتها الثانوية والجامعية، مرّت عليها ثقيلة، تمنّت فيها، لو تخطت تخوم الحقيقة، لو تجاوزت حدود الزمان والمكان، تمنّت لو يعترض سبيلها زميل يعاكسها، يتحرّش بها، يستفزّها، يثير أعصابها، لكن لاهذا ولاذاك ولامن أحد يفعل أيّ شيء.

لم تكن انطوائية، علاقاتها الاجتماعية مع زميلاتها، كانت على خير مايرام، وإن كانت تغبطهنّ على ماهنّ عليه، بودّها لو تسرد عليهنّ حكاية لها، مع زميل استلطفها أو أحبّها، ولكن، أين ذلك الزميل، أتختلق حكاية وتتخيّل زميلا، لا، فتلك أكذوبة فتصدف عنها.

تختلط الألوان في ناظريها وتمّحي الظلال، تسلّم أنها تفتقر لما يلفت نظر الشباب اليها ويساويها مع الأخريات، مع أنها أحلى منهنّ، وهي الأذكى والأجمل.

* * *

تعود لمرآتها صديقتها اللدود، تحدق في صفحتها، ترى بهاء وجهها الآسر، عينيها وجنتيها أنفها وشفتيها، حسنها المكتمل وأنوثتها الناضجة، كلّ ذلك لم يغر أيّ فتى بالتقرّب منها، لم يلفت انتباه زميل ينشدّ إليها، لماذا، لماذا، يخيّل إليها أنّ مرآتها راحت تتنحنح وتردّ عليها بقسوة وجفاء:

– لأنّ ساقك الضعيفة، المرتجفة، جعلتك عرجاء، أنسيت علّتك...

تتفجّر أحاسيسها غضبا، تتكفىء على سريرها الشوكيّ، تعضّ اللحاف، تحاول تنتيفه بيديها، ترمي المخدّة بعصبية وانفعال، تنهنه، تنشج، ثمّ تروح تبكي بحرقة وألم وتغرق في عتمة حلم مستحيل، كأنّ شيئا مات في داخلها، هي وحدها التي تتألم، الألم لايحسّ به إلاّ صاحبه، وكمن تحادث شخصاً أمامها، تعترض بسخط:

– ولكنني بشر، لي مشاعري وأحاسيسي...

* * *

العين ضرّة أختها، والذي لايغار، هو أبلد من حمار، النيران مابرحت تضطرم في أعماقها، تنهش الغيرة فؤادها، تقضّ مضجعها، وتغرقها في بحيرة همّ ثقيل.

كلّما رأت واحدة من صويحباتها وهي تتأبط ذراع زميل لها تصغي

لحديثه أو تهمس له، وبين حين وآخر في ثنايا أحاديثهما، تسمعهما وتراهما يتبادلان الضحك والابتسام، تقارن بينها وبينهنّ، إنهنّ دونها حسنا وأقلّ منها أدبا ومعرفة، تصرف أسنانها حنقا، وتروح تسخط على حظها العاثر وسوء طالعها، فتزدري نفسها لضعفها وعجزها، وتكره الحياة ووجودها الهامشي فيها، فإلى متى ستظلّ كأسها مترعة بالعلقم تشربها وحدها، لاأحد يشاركها، من تلتقيهم في غدوها ورواحها، كانت ترمقهم بنظرات منكسرة، فيها شيء غير قليل من الغيرة والحزن:

- انظري لمن هم دونك يابنيّتي واحمدي ربك على ما أنت فيه، لأنك أفضل من كثير... عظة أمّها، كان صداها يتردّد كثيرا في رأسها، رغم تلمّسها بعض التشجيع فيها وشيئا غير قليل من المواساة، تتابع سيرها الوئيد وتدمدم غاضبة:

- لكنني بشر من لحم ودم، أرى، أشعر وأحسّ، فلم لاأكون مثل الآخرين...

* * *

للنتائج قلقها، كما للإمتحان هيبته ورهبته، تتذكّر أنّ يوم غد ستعلن فيه النتائج، ولهذا، سيكون بالنسبة لها تأريخا مشهودا.

بالرغم من ثقتها بما قدّمت في أوراق الامتحان، واطمئنانها لنتيجتها، تجد نفسها تحسّ برهبة شديدة، إلاّ أنها لاتشعر بالخوف، فكّرت بأن تنام مبكرة لتستيقظ مبكرة.

سرير الشوك مخدعها، تتمدّد فوقه فيجثم في ذهنها قلق فظيع، يعضّها السهاد وتؤرقها الأفكار لساعات طوال، تستسلم أخيرا للرقاد مجهدة وتروح في نوم عميق.

تلملم نفسها، ترتدي أجمل فساتينها، تدهن وجهها وتطلي شفتيها، تسأل مرآتها الرأي في حسنها وأناقتها، تغادر البيت على عجلة من أمرها وهي مطمئنة.

الطريق كعادتها مزدحمة، تحس كأن أجنحة سحرية حملتها وحطت بها على الرصيف العريض الملاصق لجدار الجامعة الطويل، تصطدم عيناها بمخلوقات غير مكتملة انتشرت على الرصيف، فهذا وحيد الساق والذراع، وذاك من التفت ساقاه الضامرتان حول جذعه، وبينهما، يقبع هيكل عظمي في دراجة غير عادية، وبالقرب منه، من لاعين له ولاذراع، وغير هؤلاء نماذج أخرى متناثرة على الرصيف نفسه وكأنها في كرنفال أعد خاصاً بهذه المخلوقات المبتلاة.

* * *

مشوهون من كل نوع ومن كل جنس، ترى، من الذي زرعهم في دربها لتضطرم النيران في صدرها، وتضطرب بركة أحزانها، تفكر بألم، لم تكتف الحياة أن سلبتهم نعمة العافية، بل دفعت غول الفقر لينهش كرامتهم ويمتهن إنسانيتهم باستجداء الصدقة.

ترثي لحالهم، ترمقهم بنظرات حانية، دامعة، تنفحهم ببعض مالديها ثم تنصرف عنهم حزينة النفس مجروحة الفؤاد.

تتجاوزهم ببضع خطوات، تقف هنيهة، تشخص ببصرها نحو السماء، ترفع يديها وتنبري بضراعة:

- يارب اشملهم بواسع رحمتك، يارب لك الحمد، كل الحمد والشكر...

تتابع خطوها الوئيد كئيبة، فيماتكون روحها قد مسّها شيء غير يسير من النشوة، لقد توصلت لقناعة وأدركت، أن حالتها أفضل بكثير من كثير، تحس بمن يقتفي أثرها تنعطف يمينا والخطوات مازالت تتبعها بصورة متّسقة مع خطواتها، تنتابها حالة خوف، ويعتريها قلق شديد، تحس أنّ وقع الخطى التي تتعقّبها راح يتحول من الرتابة إلى السرعة.

صاحب الخطوات يدركها، يلحق بها، يحاذيها، يكاد كتفه يصطدم بكتفها، يحيّيها برقّة وعذوبة، فيهما كثير من الجرأة:

- آنسة شهناز، صباح الخير، اليوم نتلقّى نتيجة جهود سنواتنا . . .

* * *

في داخلها، أحسّت أنّ طائرا مذعورا راح يصفق بجناحيه، تقف، تلتفت صوبه متفحّصة بدهشة واستغراب.

شاب مكتمل الرجولة، بهيّ الطلعة، حلو الملامح، طفلي السمات، أنيق من غير ابتذال، يحني رأسه محيّيا وابتسامة بريئة ترتسم على صفحة وجهه.

تتوجّس خيفة وتعتمل في صدرها شكوك ثقيلة، فهي عبر سنوات طويلة انصرمت من عمرها، لم تسمع اسمها يتردّد على لسان شاب وبين شفتيه، بمثل هذه العذوبة، وتحسّ لإسمها جرسا خاصاً، فتحبّ اسمها، ويروح قلبها يرعش بخفقة وجد مشروعة، فتغرق في بركة سعادة عطرة لم تحسّ بها من قبل.

ما الذي يضطرم في صدرها، أهي أفاعي تصطرع لتفتك بقلبها، أم هي لظى توقها للحياة، تحدق في وجهه وتردّ مرتبكة:

- أهلا، صباح النور، ولكن. . .

وبينما هي مشدودة إلى عينيه، مبحرة فيهما، تسمعه يقاطعها بثقة:

- ولكنني عرفتك وأحببتك منذ اللحظة التي التحقت فيها بالجامعة، وآثرت أن أكون معك عن بعد، ملتزما الصمت، كاتما مافي قلبي، منتظرا ساعة تخرّجنا، وهاهي قد أزفت، فأنا اليوم سألج الحياة طبيبا، كما تقتحمينها أنت بشجاعة منافحة عن العدل. . . تحسّ بشيء غير يسير من الطمأنينة، يهدأ روعها، يمدّ يده إليها بمودّة ثم أردف قائلا:

- مارأيك لو نتابع سيرنا. . .

وما ان حطت يدها في حضن يده، حتى أحسّت برعدة شديدة تهزّ كيانها، فتتخيّل أنّ الأرض والسماء تضجّان ضحكا، والأشجار من حولها ترقص، وكلّ مافي الكون تغمره البهجة.

وفيما هما يمشيان الهوينا ويدلفان إلى الباب الرئيسي للجامعة، تلمس كتفه كتفها، فتحسّ بقشعريرة ترعش جسدها كمن مسّها تيّار كهربائي، اتخذا مجلسين متجاورين على مقعدخشبي من المقاعد المتناثرة في حديقة الجامعة.

تحلّق على أجنحة من الخيال، تطوف في فضاءاته الرحبة، انها سكرى، منتشية بمتعة لذيذة لم تألفها من قبل، يقترب منها، يحدق في وجهها، فتتلاشى بكاملها ومضة هوى في عينيه، بيد أنّ رياح النفس القلقة تعود إليها، تعبث بها، تنقلها لأسراب الصبابا الغاديات، والرائحات بخفّة الظباء ودلال الغواني، فتبرز في ذهنها تساؤلات تظنّها منطقية:

- أين أنت من هاتيك الحسان، بل من هو وماشأنه، أهو عابث يلهو أم هو جاد، وماالذي أغراه بها...

تصطخب في داخلها مشاعر متناقضة، فهي لم تكن معتادة أن ينظر الشباب اليها، بمثل هذا الاهتمام، بينما تجد نفسها الآن محاصرة حصاراً لذيذا من هذا الشاب المهذب.

لم تعد تستطيع إخفاء فرحتها وربكتها وهلعها الغامض، فتروح تجهش باكية، يدهشه مايرى منها، يتناول منديلا من جيبه ويروح يكفكف دمعها ويجففّه بحنوّ، يحتضن يدها بيديه وينبري مستفسرا عمّا ألمّ بها، فتحسّ بلظى أنفاسه تذيب صقيع روحها، يشتد نشيجها ويعلو صوت بكائها.

* * *

أتراها في حلم ممتع لذيذ، وكلّ ماتسمعه وتراه وهما وسرابا، لكن، لا، انه لايزال بجوارها ينقّل نظره بعشق صوفي مابين وجهها الحزين وساعة معصم يده، أتراه أنهى ملهاته، وأنجز لعبته ويودّ الإنصراف عنها، ليتركها وحيدة تجترّ ذكرى سعيدة.

ينتصب واقفا عمود نور، فيهبط قلبها ويتناثر فؤادها، إذن صدق حدسها، وهاهو يتهيأ لمغادرتها، فتتبعثر نفسها وتغرق روحها في معادة كئيبة، بيد أنّ صوته جاءها يستأذنها بلطف بأن يصل حيث لوحة الإعلانات، ليقرأ اسميهما، ثمّ يردف مختتما استئذانه:

- آمل ألاّ أتأخر عنك كثيرا...

تؤوب السكينة لروحها، تروح تشيّعه بنظرات فيها الوله أكثر من الدهشة، يخيّل اليها أنّ غيبته طالت فتستسلم لعشرات من الأسئلة، في ثنايا أسئلة صعبة وتساؤلات لاحصر لها، وتحت طيات أمل راح ينمو في داخلها، يدركها النعاس، فتستسلم مرغمة لغفوة لذيذة، ممتعة.

أحسّت بيده تلامس كتفها، وتسمع صوته يوقظها برفق ولين:

- شهناز، شهناز...

تستيقظ نشطة، منتعشة، وأول مافكّرت فيه هو أن تعتذر منه، فتجد أمّها بحذاء سريرها، ويدها على كتفها.

تدرك ماهي فيه، تعود منكفئة، حزينة في سريرها الشوكي، وتجهش في بكاء شديد

* * *

التعــلّم والمَرَضيـات العقليـة

(PATHOLOGIE MENTALE)

تأليف: جان كاستون
ترجمة: محمد الدنيا

هنالك الكثير جداً من الأسباب التي تجعل الأطفال، المُخْتَلفين، يتعلمون على نحو مختلف. إن عمليات التعَلم سهلة عند البعض، وهي صعبة عند آخرين، ومستحيلة تقريباً عند قلة منهم. وهؤلاء الأخيرون ينحرفون كثيراً عن المعيار؛ إنهم غير سويين، وهذه اللاسوية هي مَرَضية في بعض الحالات. وتلك هي الحال مع المرض العقلي.

(*) محمد الدنيا: باحث من سورية، يهتم بالترجمة، له العديد من الدراسات المترجمة في الدوريات المحلية والعربية.

إذا كان بدهياً أن نميز اللاسَواء ANORMALITÉ عن السَواء -NOR MALITÉ، فلاحاجة مع ذلك لتفكير عميق كي نتبين أن هذين المفهومين ليسا قابلين للتعريف بيسر. ليس ممكناً تعريف اللاسواء بالقيمة المطلقة؛ إنه غير ممكن إلا نسبةً إلى السواء (اللاسوي ANORMAL هو ماليس سوياً ANORMAL)، ولايمكن تعريف السواء نفسه إلا نسبةً إلى معيار NORME (السوي هو ما كان مطابقاً للمعيار).

لقد همَّش «جنونُ» الأمس، الذي هو الذُهان PSYCHOSE اليوم، وعلى مرّ الأزمان، الأفراد المصابين به، باستثناء ما كان عليه الحال في بعض القبائل المسماة قديمة، حيث كان هذا الجنون مقبولاً بشكل جيد. لقد كان يُنظر إليهم على أن بهم مساً من الشيطان، ومن هنا تعرضهم للاضطهاد، أو الحجز في مشافي الأمراض العقلية بالنسبة للمجتمعات التي ابتغت أن تكون أكثر إنسانية. إن هؤلاء «المجانين»، الذُهانيين PSYCHOTIQUES، هم فعلاً أفراد باثولوجيون PATHOLOGIQUES، يعانون من حالة مرضية.

إن المرض العقلي، أو بالمعنى الأوسع للعبارة، الإصابات النفسانية هي اضطرابات تُستقصى أسبابُها، منشأُها، بشكل عام، في العالم الثقافي الاجتماعي الذي ينمو فيه الفرد ويتطور. إلا أن الإنسان ليس محكوماً فقط بالقوانين الثقافية الاجتماعية، بل أيضاً بالقوانين النفسانية، والقوانين البيولوجية، والقوانين الكيميائية -الفيزيائية، هذه المستويات التنظيمية المختلفة ذات التأثر INTERACTION المستمر. ثم إن طرح مشكلة المرض العقلي بالعبارات الثقافية الاجتماعية هو طرح ناقص على الأرجح، لأن ذلك يعني حرمان الإنسان من أبعاده الثلاثة الأخرى. في الواقع، إذا كانت تدخل في المرض العقلي عناصر ثقافية اجتماعية، فإنه ينطوي أيضاً على عناصر نفسانية، وبيولوجية، وكيميائية -عصبية -NEURO CHIMIQUES.

إن مِيْسَم ETIQUETTTE «مريض عقلي»، الذي يلصقه المجتمع

بالفرد، يمكن أن يجعل هذا الفرد يتشبه بالمريض العقلي وينظر إلى نفسه على أنه هكذا، مثلما ينزع الطفل الذي وسمناه بأنه «خبيث» أو «أحمق» إلى أن يتصرف بالطريقة التي نتوقعها منه. مع ذلك، ودون إنكار ماللمياسم الاجتماعية من تأثير على السلوكات، وبالأخص في تطور المرض العقلي، قد تتمخض هذه النظرة عن تكوين فكرة منقوصة جداً حول الأمور إذا ماعزونا لهذه المياسم مثل هذه القدرة. في الواقع، إن شيوع المرض العقلي بين بعض الجماعات البشرية (بعض الأسكيمو وبعض الشعوب الأفريقية)، حيث ينظر إلى المريض العقلي بطريقة مختلفة تماماً عما هي في البلدان المسماة «متحضرة»، حيث أنه غير مرفوض من وسطه الاجتماعي، شبيه تقريباً بشيوعه الملاحظ في البلدان الغربية.

إذن، ليس ميسم «مريض عقلي»، رغم مايمكن أن يحمله من تأثير على الطريقة التي يعيش بها المريض مرضه، مسؤولاً بمفرده عن المرض العقلي. من جهة أخرى، ينظر مدمنو المخدرات إلى أنفسهم على هذا النحو قبل أن يسمهم المجتمع بأنهم متعاطو مخدرات بوقت غير قصير.

ليست الأمراض العقلية، وكذلك السلوكات المنحرفة، مجرد ظواهر مرتبطة بالوسْم.

إن لبعض الأمراض العقلية تربة وراثية، دون أن تكون وراثية. بعبارة أخرى، يتميز بعض الأشخاص بـ«الهشاشة» (الضعف) إزاء التأثيرات المستعدة لأن تؤدي إلى ظهور المرض. فإذا كان الطفل مريضاً كأبويه، يمكن الاعتقاد بأن البيئة المُمْرضة التي كبر فيها كانت سبب مرضه العقلي. من المؤكد أن النظر إلى الأمور بهذه الطريقة لايخلو من الصحة، ولكن بدلاً من القول إن البيئة «هي السبب»، فإن من الأفضل القول دون شك، ضمن المستوى الراهن للمعارف، إنها «أحد أسباب» المرض العقلي. حينها، يمكن أن يصبح من الأسهل تفسير ظهور الاضطرابات الذهانية لدى الأطفال

المفصولين عن آبائهم الباثولوجيين (المريضين) منذ بداية حياتهم، في الوقت الذي يجهل الآباء بالتبني مرض الآباء البيولوجيين.

يمكن أن يتمثل الموقف الأجدى، على الأرجح، في تصور المرض العقلي على أنه نتيجة للتآثر بين العالم البيولوجي للإنسان، بالمعنى الواسع، وعالمه الثقافي الاجتماعي، أي بعبارة أخرى أن نتصور المرضيات العقلية على أنها أمراض بيولوجية -نفسية -اجتماعية. لايمكن لأحد أن ينكر أن الأمراض الخمجية INFECTUEUSES تنشأ عن تأثير عامل مُمْرِض على البدن: الانفلونزا تنشأ عن فيروس، والسل عن عصية كوخ، والذبحات ANGINES عن العقديات STREPTLOQUES. مع ذلك، إذا كانت الانفلونزا تقتل، باحتمالية أكبر، الأشخاص المسنين، فليس ذلك لأن الفيروس هو أشد قَوْعة، بل لأن الأشخاص المسنين هم أدنى مقاومة. وإذا كان معدل وفيات الأطفال هو أعلى بكثير في بلدان العالم الثالث منه في البلدان الغربية، فليس ذلك أيضاً لأن الفيروسات المسببة للأمراض (الحصبة، والحماق، والنكاف . . .) هي أشد أو أخف قوعة في هذا البلد دون ذاك، بل لأن مقاومة الأطفال تختلف جداً، وفقاً للبلدان. «الميكروب هو لاشيء، فالتربة هي كل شيء»، على حد عبارة الدكتور «كلود بيرنار». من الواضح أن الشروط الصحية غير المواتية وسوء التغذية، التي تعصف على نحو وبائي مستوطن في بعض البلدان هي السبب في حالات القصور العضوي التي تسبب ضعف التربة، فيسهل اجتياح الميكروب لها. إلا أن سوء التغذية هو ظاهرة اجتماعية، وبالتالي فإنه مرض له أسباب بيولوجية وله أيضاً أسباب اجتماعية في الوقت نفسه.

وينطبق الأمر نفسه على الأمراض الجينية المنتقلة وراثياً وفقاً لقانون التوارث المندلي. إن تواتر هذه الأمراض مرتبط بأسلوب الزيجات. وفي وسط جماعة سكانية معينة، ولأسباب اقتصادية، وبالتالي اجتماعية (صعوبة إيجاد شريك إلا ضمن محيط ضيق)، أو لأسباب ثقافية (حين

لايجوز الزواج إلا من شريك ينتمي لقبيلة أخرى)، يمكن أن يزداد معدل القربى (قرابة العَصَب) CONSANGUINITÉ، ويتنامى معه معدل تواتر المرض ضمن الجماعة السكانية. وفيما يتعلق بالمرض العقلي، ليس التآثر بين البيولوجي والاجتماعي أقل وضوحاً. ويتيح ازدياد مدى العمر (طول الحياة)، الناجم عن التطورات الطبية وارتقاء مستوى المعيشة، لعدد متنام من الأشخاص، أن يعيشوا حتى سن يزداد فيها احتمال الإصابة بالخرف الشيخوخي. من جانب آخر، لم يكن لدى المفصومين -SCHIZOPHRÈNES، الذين كانوا يودعون مشافي الأمراض العقلية مدى الحياة فيما مضى، سوى القليل من الفرص للإنجاب.

إلا أن تقصير فترات إقامتهم في المشفى وتطور المشافي النهارية (التي يتاح فيها العلاج نهاراً ويسمح للمريض العودة للنوم في المنزل ليلاً «المترجم») وفّرا لهم سهولة أكبر في إمكان الإنجاب. فضلاً عن ذلك، لما أصبح سن الحمل الأول، عقب الحرب العالمية الثانية، مبكراً أكثر، فقد بات بإمكان المفصومين حينها أن ينجبوا قبل ظهور أعراض المرض. وضمن هذه الشروط، ازداد عدد الأطفال العطوبيين FRAGILISÉS، وكذلك عدد الأطفال الذين يمضون جزءاً من طفولتهم في وسط مَرَضي نفسي. إذن، ليس مستغرباً أن يكون تواتر الفُصام قد ازداد منذ العام ١٩٤٠.

تظهر الإحصائيات وجود فروق هامة بين الطبقات الاجتماعية فيما يتعلق بالمرضيات النفسية. ويتنا أكثر مصادفة للمعتلّين نفسياً -PSYCHOPATHES في الطبقات الاجتماعية المحرومة بالمقارنة مع طبقات المجتمع الميسورة. وربما كان من المستبعد إلى حد كبير أن تترك البيئة السائدة في أحياء المدن المحرومة تأثيراً صحياً على السلامة العقلية. فما السبب، ومالنتيجة؟ إن وجود ارتباط بينهما لايتيح الإجابة على هذا السؤال، لأن الارتباط هنا لايعني علاقة سبب ونتيجة بالضرورة. ويمكننا أن نتصور أن الوخامة -INSALUBRITÉ هي سبب المرض العقلي، ولكن يمكن أيضاً الاعتقاد بأن

المرض العقلي، الصريح أو الكامن، يدفع الأفراد نحو الحضيض والعيش في شروط ثقافية اجتماعية متدنية بدرجة كبيرة، دونما تجاهل لما للعوامل الثقافية الاجتماعية من دور في تنامي المرض العقلي.

سنتطرق هنا، بإيجاز، إلى نمطين من الأمراض العقلية: الفُصام، والانطواء على الذات. يصيب الأول المراهق والراشد الشاب، ويصيب الثاني الطفل الصغير. يمكن فهم المرض العقلي على أنه عمل يؤديه الجهاز العصبي على نحو خاص، على نحو مختلف. في الواقع، إن النشاط النفسي الذي يَظْهر في السلوكات، واللغة، هو من صميم عمل الجهاز العصبي المركزي والجهاز العصبي الصمّاوي - NERO ENDOCRINIEN. إن التأثرات التي تقوم بين مختلف منظومات الخلايا العصبية في وقت معين، هي التي تحدد، بدرجة كبيرة على الأقل، استجابات الكائن الحي السلوكية، ويكفي، كي نفهم الجوانب البيو-عصبية للأمراض العقلية، أن نعرف أن لكل طريقة من طرق عمل البنى العصبية منوالاً سلوكياً.

الفصام:

الفُصام مرض قديم قدم العالم، فـ«مجانين» الأمس هم مفصومو اليوم. وتتشكل هذه العبارة، الـ SCHIZPHRENIE (الفصام)، من اقتران جذرين يونانيين: SCHIZO، وتعني (بالفرنسية) FENDRE (فَلَقَ) وPHRÊN، وتعني (بالفرنسية) ESPRIT (العقل، الذهن). إذن، فالفصام، بالمعنى الحرفي للكلمة، مرض يتميز بازدواج العقل، ازدواج الشخصية.

تصل نسبة شيوع هذا المرض في أوربا إلى نحو ١٪. وتتمثل خاصياته الرئيسية في عدم ترابط الفكر، والفعل، والوجدان، ومن هنا مفهوم تفكك (انفصام) الشخصية الذي جاءت منه عبارة «الفُصام». ويتجلى المرض في الابتعاد عن الواقع، واختلاط الأنا واللا أنا، وبالتالي في تبدد الشخصية

(اختلال الهوية) DÉPERSONNALISATION الذي يجعل المفصوم يبدو أنه يشكل كلاً واحداً مع العالم المحيط به. وبهذا المعنى، يشبه الشخص المفصوم الصوفيين وهم في حالة رِعْدَة (غَيْبَة، غَشْيَة) TRANSE. ويمكن أن تترافق أنواع الرعدة هذه بانطواء على الذات، أو على العكس، بهَلْوَسَات حسية HALLUCINATIONS SENSORIELLES، وبالأخص سَمْعية (يسمع الشخص أصواتاً تعلّق على أفعاله، تصرفاته)، وبانفجار إدراكات حقيقي لاموضوع لها، دون وجود مثيرات (منبهات) خارجية، وبهذيان من النمط الزوَرَاني PARANOÏDE (هذيان يتميز بتعدد أشكاله وعدم ترابطه «المترجم»). وغالباً جداً مايصعب هنا تركيز الانتباه، ومن هنا صعوبات التعلم، وفيمايتعلق بالأشياء التي ينظر إليها، تنتاب المفصوم أحياناً تداعيات غير متوقعة بتاتاً: وهكذا، فإن منظر الهاتف يمكن أن يوحي له بشكل «قبعة الكسول». ويترافق الفصام أيضاً بحركات نمطية STEREOTYPÉS (يجري التعامل مع الأشياء مثلاً بطريقة قسرية، أي أن «قوة» ما تدفع المريض إلى معالجتها، التعامل معها (تحريكها) MANIPULER، كما يترافق أحياناً بحالات جامودية (إغمائية تَخَشُّبية) CATATONIQUES، تتجلى في فقدان الحركات، حيث يتصلب الجسم، لكنه تصلُّبٌ (صَمَلٌ) مرن نسبياً، لدن كمعاجين صنع النماذج، ممايتيح، في الحالات الجامودية، إمكان جعل الشخص يتخذ أي وضع يتوافق وقانون الثقالة.

ينبثق الفصام دون أن تكون هناك آفات عصبية، أو اضطرابات عضوية مرئية، على الأقل في غالبية الحالات. مع ذلك، يُحْدِثُ عدداً من الاضطرابات المرتبطة بالأمراض العصبية، وكذلك بعض المواد المخدرة، أعراضاً شبيهة بالأعراض التي يعيشها المفصوم. ويبين مخطط كهربائية دماغ المفصومين تنامي الإيقاعات البطيئة من نمط «تيتا» THÊTA (٣-٥دورات/ ثا) والإيقاعات السريعة جداً من نمط «بيتا» BÊTA (١٣ إلى أكثر من ٣٠ دورة/ ثا) وتضاؤلاً في الإيقاعات من نمط «ألفا» ALPHA (٧

إلى ١٢ دورة/ ثا). إذن يظهر لديه فرط تنبه في الدماغ، فرط نشاط جهاز التنبه، يمكن أن يكمن فيه تفسير مختلف عناصر سلوك المفصومين، وبالأخص الصعوبة التي يصادفونها في تثبيت الانتباه، وانطباع تبدد الشخصية، انطباع المفصوم في أنه والعالم المحيط كلٌ واحدٌ. في الواقع، يمكن أن نعتبر أن الصعوبة التي تواجههم في فرز المعلومات الآتية من المحيط عن تلك الناجمة عن أجسامهم هم، وهي صعوبة ناشئة عن المعالجة غير الفعالة للمعلومة الحسية بنتيجة النشاط الزائد للدماغ، هذه الصعوبة تؤدي بالمرضى إلى عدم القدرة على تمييز الأحاسيس الآتية من أجسامهم عن تلك التي تأتيهم من الوسط المحيط. ومن المرجح أن يكون فرط نشاط جهاز التنبه ناشئاً عن غياب التثبيط INHIBITION الذي يمارسه الدماغ في الأحوال العادية.

إن بعض أعراض الفصام شبيهة بالأعراض الملاحظة لدى المرضى المصابين بآفات LESIONS في الفصوص الجبهية من أدمغتهم: ازدياد الشرود، وتضاؤل الانتباه المركز كنتيجة طبيعية لذلك، واختلاط الأنا واللاأنا، والتخليط العقلي، والمقولبات اللفظية- STEREOTYPES VER-BAUX والحركية.

من جانب آخر، إن المفصومين هم أقل نجاحاً بكثير من الأشخاص الأسوياء فيما يتعلق بالمهمات التي تتطلب المشاركة المتزامنة لنصفي كرة المخ، ويمكن أن يكون الفصام مرتبطاً بتَلَف في الاتصال بين نصفي الكرة المخية. من جهة أخرى، بينت فحوص أجريت بعد الموت على أفراد مصابين بفصام مزمن وجود ازدياد في حجم الجسم الثفني CORPS CALLEUX (صفيحة ثخينة تربط بين نصفي كرة المخ)، هذا الازدياد الناجم على الارجح كرد فعل على الاتصال المعيب أو الناقص بدرجة كبيرة بين نصفي الكرة المخية، ويعتبر ذلك بمثابة تعويض، إذا صح القول.

أخيراً، اتضح وجود تَنَكُّس (تَلَف) في الخلايا الدبقية CELLULES GLIALES في مخاخ الأشخاص المفصومين. ولما كان معروفاً الدور الهام

الذي يمكن أن يؤديه الدبق العصبي GLIA في عمل الخلايا العصبية، فإن من شأن تَلَف الخلايا الدبقية أن يترك تأثيراً على عمل المخ.

نستخلص من ذلك كله أن الفصام، في طوره المزمن على الأقل، قد يترافق بمرض عصبي مستتر نسبياً أوواضح بهذا القدر أو ذاك، ولكن يمكن التثبت منه إما بالفحوص التشريحية وإما بالفحوص الوظيفية. وتترك هذه المعطيات الباب مفتوحاً أمام احتمال أن يكون هذا المرض، في بعض أشكاله، ناتجاً عن آفة دماغية، آفة قد تكون صغيرة، أو ربما آفة من طبيعية كيميائية عصبية، وحينها يمكن أن يصعب جداً تَبَيُّنها بصورة مؤكدة تماماً.

تؤكد دراسات لاتحصى، تأكيداً بالغاً، وجود علاقة بين الحالة الفصامية واختلال عمل بعض النواقل العصبية NEUROTRANSMETTEURS الدوبامين DOPAMINE بشكل رئيسي والسيروتونين SEROTONINE عَرَضياً.

ولكن، رغم القرائن الكثيرة جداً والقوية، التي تتيح تصور الفصام على أنه اضطراب في وظيفة الناقلتين العصبيتين أنفتي الذكر، فإن من الأنسب توخي الحذر في تفسير المعطيات الكيميائية العصبية والعقاقيرية، لأن الملاحظات المنجزة في هذا الإطار ليست مستثناة أبداً من الخوادع ARTEFACTS.

كنا قد أشرنا إلى أن نسبة شيوع المرض في أوربا هي ١٪، أي أن فرداً من بين كل مائة فرد مصاب بهذا الشكل الذهاني. إن تواتر هذا المرض متنام إلى حد كبير بين أسر المفصومين، لأنه توجد أسر مفصومين. وأن يكون الطفل منحدراً من والدين مفصومين، فذلك لايعني أبداً أن الفصام منتقل جينياً (وراثياً). والشيء الوحيد الذي يمكن قوله في ذلك هو أن الفصام يورَّث، وأن إمكان إيراثيته كبير. ومن الممكن تماماً أن يكون الوسط المُمْرِض PATHOGÈNE الذي نشأ فيه الطفل منذ ولادته قد أدى به إلى تطوير أعراض المرض.

تصل نسبة إمكان أن يصبح الأطفال، الذين لديهم والد مفصوم، مفصومين هم أنفسهم، إلى نحو ١٠٪، سواء رباهم آباؤهم البيولوجيون أم الآباء بالتبني السليمون. كما أن من الشائع أن يطور الأطفالُ المتبنون، ذوو الآباء البيولوجيين المفصومين، ولكن دون أن يكون هؤلاء الأطفال هم أنفسهم مصابين بالفصام، اضطرابات تعتبر بشكل عام شكلاً خفيفاً من الفصام. وتصل نسبة التوافق CONCORODANCE في الفصام إلى نحو ٤٠ إلى ٦٠٪ لدى التوائم أحاديي الزيجوت (أحاديي اللاقحة MONOZYGOTES لدى التوائم «الحقيقيون» الذين ينحدرون من نمو البييضة نفسها، والذين لديهم بالتالي المورثات نفسها)؛ بعبارة أخرى، إذا كان أحد التوءمين مفصوماً فإن احتمال أن يكون التوءم الآخر مفصوماً أيضاً هو بنسبة ٤٠ إلى ٦٠٪.

ويهبط هذا التوافق إلى ١٣٪ عند التوائم ثنائيي الزيجوت (ثنائي اللاقحة DIZYGOTES= التوائم «الكاذبون»)، المنحدرون من نمو بييضتين مختلفتين، والذين ليس لديهم بالنتيجة المورثات نفسها)، وهي نسبة مئوية مثيلة لتلك لدى الإخوة والأخوات غير التوائم.

وتُظهر هذه الملاحظات المختلفة أن هناك على الأرجح حتمية DE-TERMINISME جينية للحالة الفصامية أو الفُصامانية SCHIZOIDE (حالة البنية العقلية التي تتميز بالانطواء على الذات «المترجم»)، وأن الفصام ليس محدداً جينياً بالمعنى الضيق المعروف مثلاً بالنسبة للزمر الدموية.

لو كان الحال كذلك، لبلغت نسبة التوافق بالنسبة للمرض لدى التوائم أحاديي الزيجوت ١٠٠٪، حيث أن لدى هؤلاء التوائم الإرث الجيني نفسه؛ ويبدو أن التربة الفصامية هي المحدَّدة جينياً، أو بعبارة أخرى الاستعداد لأن يصبح الفرد مفصوماً.

إن دراسة السلالات تؤكد هذا التفسير. وفي العام ١٩٨٠، أتاح استقصاءٌ شمل ٢٥ سلالة وأكثر من ١٣٠٠ شخص، بعد تصنيف الأفراد كـ «مفصومين» و«فصامانيين» و«أسوياء»، مقابلةَ هذه السلالات بمختلف صيغ

انتقال الخواص وراثياً. وكانت الصيغةُ الأفضل، التي أتاحت تفسير انتقال الخاصة الفصامية في السلالات الـ٢٥ التي أُخضعت للدراسة، صيغةٌ بسيطة، إذ أنها ربطت هذه الخاصة بأحد الجينات. وحسب التوافق مع هذه الصيغة، كان الأشخاص متماثلو الزيجوت HOMOZGOTES، فيما يخص هذا الجين، إما مفصومين (٢٥٪)، وإما فصامانيين (٣٥٪)، وإما أسوياء (٤٠٪)؛ أما الأشخاص متغايرو الزيجوت HETEROZYGOTES فيما يتعلق بهذا الجين، فلم يكونوا قط مفصومين، ولكن تبين أنه يمكن أن تظهر لديهم خلالٌ TRAITS فصامانية بنسبة مئوية ضعيفة (٥٪). وهكذا، يبدو أن هذا الجين ليس مسؤولاً عن الفصام، إذ أن ثلاثة أرباع الأفراد الذين يحملونه، في حالة تماثل الزيجوت، ليسوا مفصومين، وأن أكثر من النصف بقليل، بين هؤلاء الأخيرين، هم أسوياء تماماً (فالآخرون يعانون من أعراض فصامانية). ومن المؤكد أن هذا الجين ضروري لظهور المرض، لكنه غير كاف. بعبارة أخرى، ينبغي ظهور العوامل البيئية كي يطور متماثلو الزيجات مرض الفصام.

٢/ الانطواء على الذات* AUTISME:

الانطواء على الذات هو ذهان طفْلي نادر نسبياً، إذ أنه يصيب وسطياً نحو ٤ أطفال من كل ١٠٠٠٠ طفل. وهذا المرض هو أقل شيوعاً بـ٣ إلى ٥ مرات لدى البنت منه لدى الصبي، ولكن عندما تصاب البنات بالانطواء على الذات تكون أعراضه أشد قسوة لديهن بالمقارنة مع الصبيان.

يظهر الانطواء على الذات أساساً على شكل اضطرابات في التواصل والتماس العاطفي. ونظراً للمظاهر المختلفة التي يمكن أن يرتديها الانطواء على الذات، فليس بالإمكان أن نعطي سوى صورة عامة حوله، توخيّاً للإيجاز: غالباً مايكون الطفل منكفئاً على نفسه، ولايبدي أي اهتمام إزاء

* الانطواء على الذات: انطواءُ الفرد المرضيُّ على عالمه الداخلي مع فقد التماس مع الواقع واستحالة التواصل مع الآخرين «المترجم».

محيطه الاجتماعي، كما أن الصُمات* MUTISME لديه عَرَضٌ سائد (غالب)، ويظهر بلا أدنى رابط مع حقيقة الأشياء، ويبدو وكأنه يعيش في عالم داخلي غريب عنا تماماً ولايمكننا دخوله. إن حركات الطفل هنا مُقَوْلَبة ونشاطاته تكرارية. فضلاً عن ذلك، غالباً مايلجأ الطفل إلى الاستثارة الذاتية: يتأرجح، ويتهدهد، ويضرب رأسه بالجدار أو بالأرض، ويبدو وكأنه غير حساس للألم. ويظهر لديه تأخر عقلي هام غالباً، لكنه مع ذلك قادر على أن يحفظ، بشكل مدهش، لوائح من الكلمات والأرقام، رغم أن ذلك لاينطوي على أية فائدة بصورة دقيقة في الواقع اليومي وعندما يتكلم الطفل الانطوائي، تكون لغته عقيمة، وشديدة النمطية، كأفعاله الحركية. وتختلف الأعراض المرئية للانطواء على الذات وفقاً لشدة المرض، ولكن نلاحظ فيها بشكل عام، وبدرجات متفاوتة، المظاهر الرئيسية المذكورة آنفاً.

لقد شوهدت، في أسباب الانطواء على الذات الطفلي، صعوبات تواصل مع الوالدين، بين الأم والطفل أساساً. ويمكن أن تنشأ هذه الصعوبات منذ وقت مبكر جداً، حينما لايكون عمر الطفل سوى بضعة أيام، إن لم نقل بضع ساعات؛ ويمكن أن تظهر في وقت متأخر أكثر من ذلك. مع هذا، مثلما يبدو الأمر بالنسبة للفصام، يمكن أن تكون الأسباب هنا عديدة، وحيث البيئة الاجتماعية، التي ربما تمثل السببَ المُطْلَق، ليست سوى عامل من بين عوامل أخرى في نشوء المرض.

وإبان العشرين سنة الأخيرة، بات من المرجح بصورة متنامية أن الاضطرابات البيولوجية تؤدي دوراً هاماً في نشوء الانطواء على الذات، وبالأخص الآفات الدماغية خلال نمو الدماغ. في الواقع، تلاحظ غالباً اضطرابات عصبية مختلفة تقترن بالانطواء على الذات: تأخُرٌ في اكتساب السيادة اليدوية، واستمرار المُنعَكَسات البدائية REFLEXES AR-

* الصُمات أو الخَرَس: غياب التواصل الشفهي، دون وجود آفة عضوية، وهو على علاقة ببعض الاضطرابات النفسية «المترجم».

CHAÏQUES ، ونقص تَنَسُّج HYPOPLASIE الناحيـة الدودية في المخيخ، وشذوذات في مخطط كهربائية الدماغ -ÉLÉCTROENCÉPHA LOGRMME شبيهة بتلك الملاحظة لدى المرضى المفصومين. من جانب آخر، لوحظ لدى الأطفال الانطوائيين مستوى سيروتونين مرتفع، إلا أن العلاج الدوائي الذي يقوم على العقاقير مضادة السيروتونين*، التي تحسِّنُ أحيـاناً، في أفضل الأحوال، الحركات والأشكالَ النمطية الأخرى، لايداوي المنشأ، أي أسباب المرض. بعبارة أخرى، إذا كان ممكناً في الوقت الراهن وصف مظاهر الانطواء على الذات جيداً، فإن أسبابه ماتزال بعيدة عن الفهم وتبقى معالجتها نفسية الطابع أساساً.

بقلم
الدكتور جان كاستون -أستاذ
الفيزيولوجيا العصبية وعلم النفس
الفيزيولوجي في جامعة «روان» ROUEN/فرنسا
«رئيس مجموعة الأبحاث حول الآليات اليوعصبية للتعلم والذاكرة»

❊ ❊ ❊

* السيروتونين SEROTONINE: مادة تؤدي دور الوسيط الكيميائي بمستوى بعض مشابك SYNAPSES الجهاز العصبي المركزي «المترجم».

في سبيل الحياة

تأليف: ايفليف كارانفيلوف
ترجمة: خليل الفريجات

على غرار الثمرة المحرّمة، التي كانت مرغوبة جداً، عولج موضوع الموت، بخوف أو فضول بامتعاض أو احترام، بتأثر أو برود، وبموضوعية علمية من قبل كثير من المفكرين والكتّاب، من كل الشعوب وفي أزمنة مختلفة.

---

* خليل الفريجات: باحث ومترجم من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

عدّة أفكار ونظريات، تحاليل، وفلسفات وافتراضات كُرّست لموضوع الموت، وهي عديدة ومتنوعة بحيث أننا لن نستطيع معالجتها جميعها.

لكن هذه الحشود الكثيرة من الأفكار والدراسات حول الموت تتمثل بعظمتها. وأذكر هنا قصة رواها تاسيت[1]: تقول القصة إنه عندما استولى جنود الأمبراطور فسباسيان[2] على القدس ودخلوا هيكل سليمان، أرادوا معرفة أي كنز أو أي سر مخبوء في قدس الأقداس، ذلك المكان الذي لايجوز لأحد من سكان اليهودية أن تطأه قدماه، لأن الاعتقاد كان سائداً أن من تطأ قدماه عتبة هذا المكان فقط سيُصعَق.

عندما دخل جنود فسباسيان قدس الأقداس، تحققوا من أن هذا المكان المقدس ليس هو سوى مكان فارغ معرّى، تحيط به جدران عارية، فدهشوا لذلك ولم يفهموا شيئاً.

إذاً لو كان أحد من اليهود الباقين في الخارج ورأى هذا الفراغ لأصيب بحيرة واندهاش عظيمين، كما لو أنه صُعِق بكل صواعق السماء!!.

إذاً، يمكن تشبيه الموت بقدس الأقداس آنف الذكر، ذلك المكان الفارغ ذي الجدران البيضاء العارية، مما يجعل الموت مخيفاً رهيباً، ويضفي عليه عظمة كبيرة، الأمر الذي يدعو بوصف الموت بالأوصاف الثلاثة التالية:

- «إعمل بهمة ونشاط مهمتك الثقيلة والطويلة، في الطريق الذي اختاره لك القدر، ومن ثم تألم ومت مثلي صامتاً دون أن تفتح فاك». هكذا صاغ الفرد دوفيني Alfred De Vigni «موت الذئب» عام ١٨٤٣.

- أو كما كتب ليوتولستوي[3] في موت حجي مراد، الذي لم توقظ لديه جميع تذكاراته أية عاطفة من الشفقة أو الخبث، ولا أيه رغبة أخرى من الرغبات. وكانت تبدو جميعها بالنسبةإليه غير ذي أهمية، سواء ما بدىء به أو ماسوف يبدأ به.

(١) تاسيت: مؤرخ لاتيني وخطيب مفوّه (٥٥- ١٢٠م)

(٢) فسباسيان: امبراطور روماني (٩- ٧٩م)

(٣) ليوتولستوي: كاتب وروائي روسي (١٨٢٨- ١٩١٠م)

- كان يبدو منهمكاً بشيء أشغل عليه تفكيره، وبصفاء واضح وعدم مبالاة كانت تصدر عن مثل صاحب هذا الجسم الصغير الضعيف الطائف على الماء، تمتمات تظهر ألمه، هكذا وصف الكاتب اميليان ستانيف «موت عصفور».

التكلم عن الموت، بوجه عام، موضوع لا ينتهي.

إن دراسة شاملة لمثل هذه المشكلة المعقدة، لاتدخل بكل تأكيد في نطاق المواضيع التي أتطرق إليها، وما يهمني هو ما يرتبط بهذه القضية بالأدب ولاسيما في وضع الإنسان الأدبي.

وعندما أتكلم عن الشخصيات الأدبية فإنني أتكلم عن الكائن البشري ذي العلاقة بحقيقة تاريخية خاصة، رغم أنه يمتلك كياناً متميزاً.

ومن بين كل هذه القضايا النفسية والاجتماعية المتميزة هو موضوع الموت، ومعرفة كيف يستطيع الإنسان التغلب عليه، وهل يتمكن من ذلك؟. والأمر الذي يحملنا في غالب الأحيان على الانسجام والرضوخ للمستقبل، إنما هو جهل ساعة الموت. وما هذا الجهل سوى منّة من الطبيعة. ولكن على الرغم من غموض وثقل الحياة، فإن اقتراب الموت، وفكرة وجوده وحدهما اللتان تبعثان الخوف في الإنسان، مهما يكن أمره ووضعه.

لايمكن أبداً التكلم عن التحليل النفسي والاجتماعي للموت بوجه عام، دون التوجه بأفكارنا إلى الموت الحقيقي، ورهبته التي لايمكن تجنّبها. إن كل أشكال الخوف في النفس البشرية تأخذ مبدأها من واقع الموت. ولاننسى أبداً أن زوس الخالد كانت ترهبه Parques[(٤)].

بادىء ذي بدء للتمكن من استقبال الموت بهدوء يجب أن يكون لدى الإنسان حفنة صغيرة من الشجاعة. ولقد بيّن سينيك Sénèque[(٥)] أن الشجاعة بالنسبة للموت هي الفضيلة الوحيدة التي يجب أن نتحلى بها.

---

(٤) آلهة جهنم وعددهم ثلاثة يغزلون ويحلون ثم يقطعون خيط حياة البشر. هذا ما كان يعتقده اليونانيون قديماً.

(٥) فيلسوف لاتيني (٤ - ٦٥ ق.م) تلخصت همومه بكتابة أخلاقيات وقضايا طبيعية.

وكان أكبر اهتمام لمعتنقي فلسفة ستويسيان Stoieiens[٦] أن يدربوا الناس على طريقة تضمن لهم الموت بكرامة. «لاتمت غاضباً كجرذ مسموم في حجره». وتوضحت هذه الأمور بعد عدة أجيال بهجاء قادح من قبل جوناثان سولفيت Jonthan sulfit[٧].

لم يكن الفلاسفة والكتاب الوحيدين بالانتماء إلى قضايا الموت بكرامة، والحركات المختلفة، والمبادىء العسكرية التي تشترك بذلك أيضاً، وغير بعيدة عن الأذهان فرضية فريدريك بروسيا الثاني التي تقول: «يجب على الجندي أن يخاف من عصا رئيسه أكثر من الموت» وللتنظيم العسكري البروسي نجاحات معروفة بهذا المعنى. وقائد الوحدة العسكرية كوستايانكوف Kosta Yankov في بلغاريا عبَّر عن هذه الفكرة بروح كلاسيكية عسكرية طوال قتاله ضد الدكتاتورية الفاشية إذ كان يقول: «السنا سوى أموات في إجازة».

من المعلوم أن هناك أناساً عندهم القدرة على التغلب على الخوف من الموت، وعكسهم كثيرون، وآخرون بين بين، حسب حقبة الزمن التي يعيشون فيها، والبيئة التي يعاشرون، والعمر المقضي عليهم الموت فيه. ومن غرائب الأمور أننا قد نجد شباباً يستقبلون الموت بقبول أكثر من المتقدمين في السن. ولذا يتبين أنه ليس من قبيل الصدفة أن تكون الثورات من صنع الشباب في معظمها. وبكل إقدام وكرامة يذهبون إلى أعواد المشانق أو إطلاق الرصاص عليهم. والمعتقد بوجه عام، أن الذين تقدموا في السن وخلّفوا وراءهم أجمل فرص الحياة يستقبلون نهايتهم بتعقل وهدوء. ولكن

---

(٦) ستويسيم (ستويسيان): من يعتنق فلسفة وفن الحياة التي ظهرت نحو أواخر القرن الرابع قبل المسيح. وانتشرت في اليونان والصفة المميزة لها التحلي بالشجاعة لتحمّل التعاسة والألم، أسسها Zénon de Cifion وكان لها تأثير عظيم في الغرب.

(٧) جوناثان سولفيت: كاتب ايرلندي (١٦٦٧ - ١٧٤٥م) اعتنق المبدأ الانكليكاني وشارك في الحروب الدينية. وأدّى به فشله إلى هجاء المجتمع الانكليزي ومدنيّة زمانه بكتاب دعاه: (رحلات غليفر) عام ١٧٢٦.

ليس هذا بقاعدة. إذ نرى أحياناً مرضى يتعلقون بيأس بخيوط الحياة الواهية التي تربطهم بالحياة، وهذا ما كتبه شالد Chalda عن شخصيات الروائي الروسي دوستويفسكي إذ يقول: «كل حي يتمسك بالحياة بكل قواه وأسنانه وجسده، ويحن إليها بكل هواه وغريزته الحياتية».

وعلى الغالب أن الخوف من تقبّل الموت هو أكثر رهبة من الموت نفسه، وهذه ميّزة نفسية هامة جداً، والإنسان لا يستطيع أن يعتاد على الموت، أو يتخيله بكل تأكيد أكثر مما هو، بل هو يرتعد عند كل ما من شأنه أن يكون دلالة أو نذيراً عليه. وفي حالة انتظار أي حادث جلل فإن المخيلة تلعب دوراً عظيماً. وإيفان إيليتش أحد شخصيات رواية للكاتب ليو تولستوي يقول إنه عندما اقترب أجله سمع وكأن إنساناً يدمدم «لقد انتهى»، سمع هذه الكلمات وأعادها بينه وبين نفسه. «لقد انتهى كل شيء بالموت، لم تعد لي حياة»، ثم تنفّس تنفساً عميقاً وتقطعت أنفاسه.

نقرأ في يوميات الكاتب الفرنسي ستاندال Standhal صلاة غريبة كان يتلوها جنود نابليون: «يا إلهي لا تجعلني أتقدم في الحياة فأعيش عاجزاً». وكان البرجوازيون الفرنسيون في تلك الحقبة يرددون: «الشيخوخة ليست بشيء مرغوب، لكنها الوسيلة الوحيدة لحياة طويلة».

ويُعتقد أيضاً، أن مَنْ أكمل كامل طموحاته في الحياة يكون موته سهلاً، وهؤلاء على الغالب أناس وصلوا سن الشيخوخة. وفي رواية «الحرب والسلام» للروائي ليو تولستوي يقول عن أحد شخصياتها كوتوزوف أنه بعد أن طُرد الفرنسيون من روسيا: «لم يبق أمامه سوى الموت، ومات فعلاً».

ولكن كم من الشباب والشعراء مثلاً، ماتوا بزهرة شبابهم، قد بدؤوا فعلاً بالكتابة، وانفتح أفق الغنى أمامهم بوعوده الكثيرة، ودغدغهم المجد باطلالاته. ولنذكر نوفاليس الذي مات باكراً عن ٢٩ عاماً، شيلّي ٣٠ عاماً،

كيتس ٢٦ عاماً، نادسون٣٦ عاماً، ليرمنتوف ٢٧ عاماً والبلغاري ديبيليانوف ٢٩ عاماً وكيرمانسكي ٢٥ عاماً وينيوبينيڤ ٢٩ عاماً وغيرهم كثيرون.

بعض الشعراء ولاسيما الرومانتيكيين منهم في فتوتهم ومراهقتهم لايخشون الموت، ويعتادون على انتظاره والتحدث معه. ولابدَّ لنا هنا من ذكر درجة الحكمة التي كان عليها اندريه شينيه Andre Chenier[٨] الذي حكم عليه بالموت وكان ينتظر ساعة إعدامه. إن عظمة هذه الروح الهادئة لا تقل عن عظمة آخر كلمات دانتون Danton[٩] وهو أمام المقصلة.

والشاعران الروسيان اللذان يُعدان من أكبر الأدباء الروس، بوشكين وليرمونتوف يتخاطبان في أغلب قصائدهما مع الموت ويطلبانه وهما قلقان من قضية معرفة متى وأين سيضع أجلهم، حداً لحياتهم.

وعلى الرغم من أن بعض الشعراء كان يؤلمهم مايجري في العالم، ولاسيما في محيطهم، ويعلنون عن صداقة روحية مع الموت، ومصدر هذه الصداقة هو ما يعانون منه، مع كره واحتقار للحياة، ويتمنون حتى بعد موتهم سماع بلبل يغني، أو سماع حفيف أوراق سنديانة تظلّل قبورهم بأغصانها الخضراء. ليس هناك ابتعاد مطلق عن الحقيقة، أو كره عام للحياة، فليست الحياة، الباب المغلق التي تكلم عنها ألبير كامو Camuo[١٠] بعد مرور قرن على ظهور هذه الفكرة. حدث غريب من هذه الصفات الرومانسية، من حيث لوم الشعراء الشديد للطبيعة لأنهم لايستطيعون الإنفصال عنها. وهذا ما جرى للشاب Werther de Goethe[١١] في الأسطر الأخيرة التي كتبها قبل أن ينتحر، إنه يعبر فيها عن أسفه الشديد لعدم قدرته بعد، على رؤية مجموعة الدب الأكبر، وعدم قدرته أيضاً على توديع

(٨) شاعر فرنسي (١٧٦٢- ١٧٩٤) ظهرت آثاره في القرن التاسع عشر.
(٩) رجل سياسي فرنسي (١٧٥٩- ١٧٩٤) طالب بانتهاء الارهاب أثناء الثورة الفرنسية.
(١٠) ألبير كامو: كاتب فرنسي (١٩١٣- ١٩٦٠) ونال جائزة نوبل عام ١٩٥٧.
(١١) ويرتر دوغوت: كتب رواية بعنوان: آلام الغنى ظهرت عام ١٧٧٤.

أهله وأحبائه وأصدقائه، وعلى الطبيعة التي لا تعرف الألم، أن تنير قبر الشاعر.

قد يكون هناك دور هام للشرف ليبرز في معاركة الموت: شرف الضابط، شرف المواطن، . . . وأخيراً شرف الثائر. كان يقال لساحات القتال ساحات الشرف. والدفاع عن الشرف كان الشعار. والشرف يمكن أن يكون شخصياً أو وطنياً أو ثورياً. والموت وحده القادر عن الدفاع عن الشرف. وما الهيراكيري[١٢] عند اليابانيين سوى معرفة الواجب تجاه الشرف. والشعار الذي كان يردده فرسان القرون الوسطى «حياتي ملك الملك، لكن شرفي يخصّني وحدي». وتحت لواء واسم هذا الشرف كم من دماء أريقت، لأننا لانستطيع أن نعيش دون شرف.

لقد كان الشرف على مرّ العصور مرتبطاً بالثورة والحرية. لذلك فإن جميع الأعلام الثورية كانت تحمل في جميع لغاتها وفي جميع العهود شعار «الحرية أو الموت» وقصائد الشعراء الثوريين تستوحي أشعارها من هذا الشعار. وهذا ما عرف فيه الشاعر الثوري البلغاري كريستو بوتيف -Chris to Botev.

يبحث كبار الكتاب عن الخوف من الموت سواء في الطبيعة أو في أعماق نفوسهم، ويلحظون الفارق البسيط الفاصل بين الموت والحياة. ويحاولون أحياناً اقناعنا أو إقناع أنفسهم، بأنه ليس هناك حدود ملموسة بين الحالتين. حتى أن ليوتولستوي الذي كان هذا الموضوع مستولياً على جلّ اهتمامه، فكان يصارح پول بوفر Paul Bover أحد أترابه: لاشيء مخيف في الموت. إن العالم يصفه بأنه وهدة وهاوية نسقط فيها. إن هذا تشبيه مغلوط. عندما يكون المرء مريضاً، يخال أنه سيقطع حافة أو ممراً سهلاً بسيطاً أشبه بستارة خفيفة تفصل بين سريره والعالم الآخر. ومن خلال ذلك نتمكن من تفسير هذا الجانب بأنه الحياة أما الجانب الآخر فهو الموت.

(١٢) الهيراكيري: طريقة يابانية في الانتحار، ببقر البطن بالسيف تخلصاً من العار.

فكرة تولستوي هذه، تشبه تلك الحكاية الهندية حول النهر الذي يفصل عالم الأحياء عن عالم الأموات حيث أرض الأحياء ملأى بالآلام والأمراض والمماحكات والهموم في حين أن عالم الأموات يسوده الصمت والهدوء ونور قمر صاف. وكل ما هنالك هو عالم ساحر وجمال أخّاذ، لذا يأخذ كل الناس باجتياز النهر. لكن كريشنا Krichna[١٣] كان قد تخيل غولاً مسخاً يرمز عن الخوف الذي كان ينتصب في وسط النهر، فيقف عندئذ جميع الناس على الشاطيء محدّقين بهذا الغول ويرتعدون ويرتدون إلى الوراء.

عندما تنزل بأحدنا مصيبة ما، يمكن أن تنال الآخرين، يعود إلى نفسه، ويطمئن بأنه ليس الوحيد بهذا، وما أصابه يمكن أن يُصيب غيره، وليس هناك سوى الموت الذي لايستطيع تقبّله واحتمال وقعه. وعلى الرغم من اعتقادنا الراسخ أن الموت لايمكن تجنّبه أو الهروب منه، فإن الشيء الرئيس والأساسي أن مَنْ يموت ينسى غيره من الأحياء ويفارقهم.

يتساءل إيغور بوليتشوف دوغوركي Egor Boulitchov de Gorki قائلاً: «على كل مولود في هذه الحياة أن يذوق الموت، نعم كل العالم، ولكن لماذا أنا أيضاً». والكاتب المعاصر ماكس فريش Max Frish في حديث له مع جيرهاردروت Gerhard Roth يطرح السؤال ذاته: «إني لاأخاف الموت، ولا أتخيّله، وهو عندي وكأنه غير موجود، كما أني لا أؤمن أيضاً بالتقمص. وعندما أرى ميتاً لا أخشى الواقع من كوني سأموت، ولكن هناك من يطرح السؤال: لماذا الآن؟. خلال هذه السنوات الأخيرة، أحلم كثيراً بالموت وأجد نفسي أمام تابوت، حيث يجب أن أوضع. ومن ثم أسأل: من أمر بهذا؟. ولمَ حُدّد هذا الوقت بالذات؟. ألم تنخدعوا كونكم بشراً؟. أسئلة دائمة أبدية: لماذا أنا؟ ولماذا الآن؟!. أسئلة وتساؤلات كثيرة تجهل على مَن نطرحها وكذلك يجهلها الكاتب أيضاً.

---

(١٣) كريشنا: Krishna- Krishna الأسود: تجسيد للإله الهندي الذي يعتقدون أنه فيشنو Vishnu المتجسد للمرة الثامنة.

(١٤) بيان عن الشخصيات التي توفيت مؤخراً.

ينشـر وليم سـارويان William Saroyan مـؤلفـه عن ترجـمـة الأمـوات عـام ١٩٧٩ ، ووافتـه المنيـة عـام ١٩٨٠ ، وكـأني به شـاهد الموت وعرفه ، وليس من قبيل الصدفة أنه يتساءل في البيان رقم ٤ : لماذا أنا؟ ولماذا الآن؟ ولماذا بهذه السرعة؟ . إنهـا أسئلة متشابهة وبصورة غريبة ، ويسألها كل إنسان حي ، الكتّاب والشخصيات العديدة ومن جنسيات مختلفة وحقبات على مر العصور .

ويصل بنا الأمر إلى قـضـية أخـرى أسـاسـيـة ، تتـصـل مبـدئيـاً وأدبيـاً بالمشكلة ذاتها : الموت فراق أكيد وكبير . فراق بالمعنى الحقيقي : الرجل الذي يموت يفارق أهله ، أقاربه ، أصدقاءه ، زملاءه ، لاسيما أنه ينفصل عن ذاته ، عن تذكاراته ، عن معرفته لنفسه ، عن أحلامه ، وعن جميع ما كان يخصّه . إنه فراق موضوعي ، إذ يتألم جميع من أحبوه وتقربوا منه خلال حياته ، مع من عاش معهم ومن كان له ارتباطات معهم ، فهو يفارقهم بصورة نهائية .

كان اليونانيون القدماء ينحتون وجوه الموتى ويكسبونها تعبيراً ينمّ عن الهدوء والتفكير . أما الألم والانشغال فكانا يظهران على الوجوه المنحوتة للأحياء ، الذين يلبسون ثياب الحداد .

يعمي القدر أفئدتنا بسهم قاس بحرماننا من كائن نحبه ، وهذه الضربة توجّه إلينا نحن الأحيـاء البـاقين على قـيد الحيـاة . كان الرومـانيون يقـولون «الطريق هو الحيـاة Via est Via» حيث تتـمـثل الحيـاة لديهم بأنهـا طريق لابداية له ولانهاية له في الزمان والمدى الحيوي . وكـانت المدافن لديهم على جـانب الطرق . وهنا تكمن المشكلة : سـفـر ، فـراق ، ثم مـوت . والموت في نهاية الطريق ، كأنه أمرٌ يوجه إلى المسافر! . أيها المسافر قف ، فيقف المسافر .

بعد أن تقدم ديوجين[١٥] في السن كان يُقال له : عليك أن ترتاح؟ . . كـان يجيب : لِمَ أرتاح منذ الآن في حين أن راحة كبرى تنتظرني . هنا هو

(١٥) ديوجينوس : فيلسوف يوناني (٤١٣ - ٣٢٣) ق . م كان يحتقر الغنى والاعراف الاجتماعية ويأوي إلى برميل .

السؤال الهام والعميق والصعب. السؤال عن خلود النفس وعدم الموت. التعطش لعدم الموت: سؤال يختص الإنسان وحده به، أما الكائنات الأخرى الحيّة على كوكبنا فهي تجهله. وفي الرغبة الجامحة لادراك الموت تكمن القضية في التعطش للخلود. ومشكلة الخلود هي المشكلة الحقيقية الأساسية في مجال الكتابة والأدب.

وحسب رأي ابيكور Epicure(١٦): عندما نكون، لا يكون الموت، وعندما يكون الموت نحن لانكون. ولكن حتى في وجود الموت، يجب أن نكون أيضاً. هذه الرغبة الأبدية لكل فان.

لاحاجة تدعونا لايقاف مسار هذه الرغبات، والمهم بالنسبة للإنسان أن يموت في سبيل مبادىء نبيلة ومُثُل عليا يفرضها المجتمع لا الإنسان نفسه، أو حزب أو شعب.

يقول فيكتور هوغو(١٧) في كلمته التأبينية عند تشييع جورج صاند: «ابكي المائت وأحيّي من يخلد». أما ألبير كامو فكان يعتقد أن الموت كناية عن باب مغلق لاشيء خلفه. وفكرة أن الموت طريق إلى حياة أخرى لاترضيه، بالنسبة إليه ليس الموت سوى باب مغلق أبداً. وفي الأدب البلغاري فإن معظم مشاهير الكتاب سواء في الماضي أو الحاضر أظهروا أن موت أبطالهم هو نهاية حياتهم على الأرض وكانوا يتقبلون التفكير بطريقة موتهم.

وفي الكثير من مؤلفات كتابنا المعاصرين نجد أبحاثاً كثيرة في الحياة والموت، في الخلود والمستقبل، مرتبطة دائماً بالحفاظ على حسن ذكر هؤلاء الذين ماتوا في سبيل الحق والقضية المقدسة بتحرير البلاد.

يموت الإنسان، لكن ذكره يبقى لدى الأحياء. والخلود بمعناه الضيق الواسع يبقى مفهوماً جماعياً. والتصديق بخلود من ضحّى بنفسه فداء

---

(١٦) أبيكور: (٣٤١- ٢٧٠) ق.م فلسفته عملية بها ينال السعادة محفل الحكماء بفضل الملذات ولاسيّما العقلية والروحية كالصداقة.

(١٧) هوغو: (١٨٠٢- ١٨٨٥) شاعر فرنسي ممثل المذهب الرومانتيكي في الأدب.

الوطن يبقى الرباط الوثيق بين الموت والحياة. وهذا حافز للأحياء لبذل حياتهم وعدم تقاعسهم عن أداء الواجب.

ونجد هذا البحث منذ القديم، منذ أيام أرسطو(١٨) الذي كان يقول يجب ألاَّ نصغي لمن يطالبوننا بعدم التفكير سوى بالموت، إذ نحن مائتون، لكن علينا بقدر ما تسمح لنا طاقاتنا أن ننحو نحو الخلود.

ليس هناك سوى الموت يعطي معنى لحياتنا كما يؤكد كامو، والحياة على الأرض هي التي تعطي معنى للموت هذا هو كنه المشكلة في وجود شخصيات أدبية تتكلم عن الموت، وعن الطريقة التي يجب أن نحياها بأخلاق عالية حتى ننتصر على الموت ونحظى بالخلود المنتظر.

* * *

(١٨) أرسطو: (٣٨٤- ٣٢٢) ق.م فيلسوف يوناني من كبار مفكري البشرية وكان مؤدباً للاسكندر.

رفاعــة الطهطـاوي مفكر القرن التاسع عشر في مصــر

مرفت مأمون عامر

الفكر الاجتماعي لدى الطهطاوي

كان للتجربة الباريسية أكبر الأثر على فكر رفاعة رافع الطهطاوي وعلى الرغم من قصر هذه التجربة غير أنها جعلت منه إنساناً آخر. إنه ذلك الإنسان المنفتح على علوم العصر ومعارفه ومبادئه والذي لم نعهده فيه، بل لم يعهده في نفسه عندما كان يتلقى «العلم» على يد مشايخ الأزهر. فالتجربة

---

* مرفت مأمون عامر باحثة من القطر المصري، تهتم بالدراسات الاجتماعية والفلسفية. تنشر في الدوريات المحلية و العربية.

الباريسية جعلت منه مفكراً تنويرياً، حديثاً في نظرته وأفكاره، عميقاً في تشخيصه لأمّات المسائل الفكرية والسياسية والإجتماعية.

* تمدن مادي وتمدن معنوي

إن الطهطاوي يستخدم مصطلح التمدن في حديثه عن التطور الاجتماعي. وهذا التطور- وفق مايراه- يقوم على دافعتين أساسيتين هما: التقدم المادي والتقدم المعنوي وان أي نهضة لأي مجتمع لن تشق طريقها طالما أن هذين العنصرين لم يتحققا ان التمدن مادياً بموازاة التمدن معنوياً. ويعرف رفاعة كلاً من هذين التمدنين فيتحدث عن التمدن الأول، المادي، ليعتبر أنه «التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة، ويختلف قوة وضعفاً باختلاف البلاد، ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد» كما أن هذا النوع من التمدن «يتناول المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية وتبعدها عن الحالة الأولية الطبيعية»

أما التمدن المعنوي فيعرفه الطهطاوي على الوجه التالي«هو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب يعني التمدن في الدين والشريعة. وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها» ولبلوغ هذه المرتبة من التمدن يقتضي أن نلجأ إلى «تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية التي هي لسلوك الإنسان والمجتمع نفسه ومع غيره مادة تحفظية تصونه عن الأدناس وتطهره من الأرجاس لأن الدين يصرف النفوس عن شهواتها» إن ما يمكن ملاحظته عن الطهطاوي هو ذلك الربط المحكم فيما بين جناحي الحضارة وهما التمدن المادي والتمدن المعنوي فالمجتمع كائن عضوي مثله مثل الإنسان نفسه تبقى مدنيته عرجاء وناقصة إذا ما انحصر تطوره في الجانب المادي وحسب فالتمدن المادي ينبغي أن يلازمه تمدن أخلاقي فالطهطاوي لم يفهم التمدن أو بالأحرى المدنية الحديثة على أنها طريقة مثلى للتخلص من مجموعة التقاليد والأعراف والأزياء وأنماط

العيش التي أصبحت جزءاً لا ينفصل عن شخصية المجتمع المصري، إنه يرى إلى التمدن على أنه تبدل حضاري نحو الأفضل، لا على أنه نكران للذات وتنكر لها، فليس مطلوباً والحال هذه أن يخرج المجتمع المصري من جلده إذا ما رغب في التقدم أي أن يخلع أزياءه ويتناسى قيمه وتقاليده. المطلوب شيء مختلف تماماً. فمع التمسك بهذه القيم والتقاليد والأزياء «شرط ألا تكون عائقاً أمام التمدن»، على المصريين أن يطوروا مفاهيمهم حول العلم والحياة والمجتمع والدولة. هذا هو الأساس الذي ينبغي أن ينطلقوا منه. وكل ما عدا ذلك من ازدراء للأزياء وتنكر للتقاليد والأعراف، لا علاقة له، في نظر الطهطاوي، بمسيرة التقدم وهو يقول في هذا «وربما توهم البعض أن التزيي بزي البلاد الأجنبية المشهورة بالتمدن هو من المروءة والسيرة الفاضلة. فالتمدن ليس في زينة الملابس بعرف معقول متعين استحسانه.. فحاجة الوطن إلى المنفعة الحقيقية أشد من حاجته إلى تقليد العرف الذي هو منفعة ظاهرية». وهو هنا يميز بين منفعة حقيقة وأخرى ظاهرية، إن الأولى تتمثل في الأخذ عن الآخرين علومهم ومعارفهم وثقافتهم الأمر الذي يؤدي إلى ازدهار ثقافي وحضاري واجتماعي، على حين أن القاعدة تتجسد في التقليد الأحمق لأزياء المجتمعات الأخرى وأعرافه وهي لا تقدم أو تؤخر في تقدم المجتمع المصري وتمدنه[١].

معايير جديدة للشرف

لقد حدد رفاعة الطهطاوي معايير جديدة للشرف والمكانة الاجتماعية والبروز الفردي فبعد أن كانت صفة «الرجل الشريف» تتوارث أباً عن جد وهي تخضع لانتماء الفرد إلى إحدى العائلات أو القبائل ذات الحسب والنسب أو ذات التاريخ السياسي أو المالي أصبحت الآن تكتسب من طريق

---

(١) «سمير أبو حمدان- رفاعة رافع الطهطاوي رائد التحديث الأوروبي في مصر- دار الكتاب العالمي- بيروت سنة ١٩٩٢م صفحة ١٢٥- ١٣٠».

آخر، أي طريق البذل والعطاء والرجل الشريف، هو ذلك الذي يبذل في سبيل مجتمعه مالا يبذله الآخرون، أو مالا يقدرون على بذله(٢).

في عصر الطهطاوي، وفي القرون العديدة التي سبقت عصره كانت مقاييس الرفعة والشرف والتقدم في المجتمع المصري والشرقي بوجه عام لاتخرج عن «الحسب المتمثل في المال الكثير الموروث أو بالمناصب المقصور توليها على أفراد الأسرة أو «النسب» الذي يربط «وجهاء» المجتمع بالعائلات الكبرى ذات التاريخ السياسي أو الإداري ولكن الطهطاوي يرفض هذه المقاييس رغم اعتزازه بنسبه الشريف- فهو يرى أن «الشريعة المحمدية» قد جعلت المواهب الحميدة والفضائل المفيدة» أساساً «للشرف» على حين كانت «العرب قبل ذلك تزعم أن الرجل الشريف الماجد هو الذي يكون كثير المال عظيم الجاه«ولا يقصر الطهطاوي معيار المذاهب الحميدة والفضائل المفيدة على شرف مناصب الدين والنبوة بل يعتمده أيضاً عندما يكون حديثه عن مناصب الدنيا وشؤونها الكاملة فيحدثنا كيف أن «بعض الفضلاء» يزدري أرباب الرياسات الباطلة والمراتب العاطلة التي يشتريها أهلها ليصلوا بها إلى درجات العظمة والكبرياء ثم يخطو الرجل خطوة أخرى تبلغ به درجة أعلى من الحسم والوضوح عندما يحدثنا كيف أن الفقراء هم أقرب إلى الفضائل من الأغنياء وكيف أن الطبقة الوسطى هي أيضاً في مكان وسط من حيث التحلي بالفضائل والمحامد «فمن كان ممولاً مترفاً كانت الفضائل أصعب عليه لكثرة من تحتف به وتغويه/ فأما الفقراء فالأمر عليهم أسهل بل هم قريبون إلى الفضائل، قادرون عليها، وحال المتوسطين من الناس متوسطة بين هاتين

---

(٢) سمير أبو حمدان- رفاعة رافع الطهطاوي رائد التحديث الأوروبي في مصر- مرجع سابق ص١٣٢.

الحالتين! فهو هنا يربط- ربطاً مطرداً بين الترف وتركز الثروة وبين الإنحلال والبعد عن الفضائل (٣).

تحرير المرأة

عندما وطئت قدما رفاعة الطهطاوي أرض فرنسا لأول مرة عام ١٨٢٦ كان أول ما استوقف نظره الحرية التي تتمتع بها المرأة الفرنسية ووضعها الممتاز في المجتمع الفرنسي بالنسبة إلى ما ألفه الطهطاوي في تقاليد بلاده وكان أول مظهر من مظاهر هذه الحرية هو السفور الذي تظهر به النساء في فرنسا. ولقد أتاحت الظروف للطهطاوي أن يقيم سنوات في هذا المجتمع السافر للنساء ويدرسه عن كثب ولذا جاءت أحكامه عليه مختلفة كل الإختلاف عن أحكام الجبرتي. فهو أولاً ينفي أن للسفور أو الحجاب صلة بفساد الخلق أو بالفضيلة وهو يقول في «تخليص الابريز» «وحيث أن كثيراً مايقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الافرنج كشفنا عن حالهن الغطاء. وملخص ذلك أيضاً أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لاتأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك في المحبة والإلتئام بين الزوجين، وقد جرب في بلاد فرنسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الأعيان والرعاع، فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهن الشبهة كثيراً ويتهمن في الغالب». وواضح من كلام رفاعة الطهطاوي أنه يشير إلى حالة الرأي العام في مصر وشدة اهتمامه أن يعرف شيئاً عن وضع المرأة في أوروبا ومدى ما تتمتع به من حريات ومدى أثر هذه الحريات في إفسادها فيقول إنّ هذه الأسئلة وأمثالها تقع من «جميع الناس» وهذا يدل على أنه يعالج هنا مشكلة إجتماعية حقيقية، تجد أصداءها أولاً في الجبرتي وجيله، ولاشك أن هذه المشكلة تفاقمت مع الأيام بسبب الانفتاح

(٣) د. محمد عمارة- رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث- دار الشروق- القاهرة سنة ١٩٨٨م صفحة ٢٨٩- ٢٩٢.

الشديد للحضارة الأوروبية من عهد محمد علي وازدياد مخالطة المصريين للأوروبيين(٤).

لم يجلب الطهطاوي من باريس أفكار عام ١٧٨٩ ودروس ثورة يوليو ١٨٣٠ فحسب. فإن «تخليص الإبريز» يعكس مشاهد الحياة اليومية في باريس حيث تصول المرأة وتجول في عالم من الحرية والفتنة، والتقدير، سعيدة بكونها محط أنظار الرجال وموضع اهتمامهم وأبعد نفوذاً من رفيقاتها حاملات مفاتيح السراي، و يحضرنا هنا وصف الأزياء النسائية، الجدير بأحد علماء الأجناس. إن نظرة الطهطاوي التي تعاشر أوساط الصفوة في باريس، تتوقف عند المحلات التجارية، والمقاهي والمراقص، فالتجارة هي شغل النساء، وليس العمل: ويتعارف الرجال والنساء في الأماكن العامة وفي المتنزهات وفي المراقص، وهو يشير إلى حرية المرأة وخاصة في التنقل والرحلات ونظرته هي نظرة مراقب مدقق، لانظرة غريب مصلح، ويلاحظ الطهطاوي أن «النساء كالرجال في جميع الأمور» ويرى أن الرجال يغالون في احترام حرية المرأة. غير أن ذلك ليس بالضرورة مصدر انحراف المرأة وسوء سلوكها: فالمهم هو التكوين الخلقي «إن الرجال عندهم هم عبيد النساء وتحت أمرهم سواء كن جميلات أم لا. قال بعضهم إن النساء عند الهند معدات للذبح وعند بلاد الشرق كأمتعة البيوت وعند الإفرنج كالصغار المدللين.

وفي المقارنة المتكررة بين مكانة المرأة في فرنسا وفي مصر، تشعر بالاهتمام الذي يوليه المجتمع الجديد الصاعد مع سلطات محمد علي وحياة البلاط والمشكلات حيث تثار مكانة المرأة في مجتمع إسلامي في طريقه إلى الحداثة والثناء الذي يلوح من تفسير الطهطاوي لحرية المرأة الفرنسية لايخلو من نقد يوجه إلى استخفافهن من ناحية والتسامح المفرط من قبل الرجال من

(٤) د. لويس عوض- تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر اسماعيل- مكتبة مدبولي- القاهرة سنة ١٩٨٧- صفحة ٢٦٠- ٢٦١».

ناحية أخرى . وحينما يكتب الطهطاوي قائلاً إن النساء «كأمتعة البيوت» في الشرق، فالحال في فرنسا أن الفرنسيين يقومون «بتدليع» النساء كتدليل الأطفال .

إن الطهطاوي يميل بشكل واضح إلى حرية معتدلة مهتدية بالعقل والتربية، وغالباً ماتجد الإشارة إلى تعاليم الإسلام التي تحترم المرأة بعكس ماكان يجري في عصر الإنحطاط(٥).

الفكر السياسي عند الطهطاوي

١- النظرية السياسية

عرف الطهطاوي السياسة باصطلاحها الأوروبي «البوليتيقا» وهي تتناول عند الطهطاوي أحوال الدولة الداخلية والخارجية «من جهة إدارتها وسياستها وما فيها من التولية والعزل ونحو ذلك» وقسم الطهطاوي البوليتيقا التقسيم المتعارف عليه من أوروبا إلى «بوليتيقا خارجية» وتتناول «ما كان بين الدول والملل» و«بوليتيقا داخلية» وتتناول «ماكان في دولة واحدة مما يتعلق بانتظامها وتدبيرها».

إن النظرية العامة للدولة عند الطهطاوي تنبع من ثقافته السياسية الأوروبية وقد امتحنها في ضوء أصول الحكم الإسلامي.

أوضح الطهطاوي أن فلسفة الحكم في الدولة الحديثة تقوم على أساس أن الأمة مصدر السلطات وأن الميثاق الدستوري يحدد الإطار القانوني لممارسة هذه السلطات.

لقد عاش الطهطاوي مرحلة حافلة بالتغيرات السياسية التي تتابعت بعد الثورة الفرنسية (١٧٩٠) ويوضح تعليقه على الأحداث التي قرأ عنها أو عاصرها اقتناعه الثابت بضرورة إقامة الحكم على أساس الميثاق الدستوري الذي ترتضيه الأمة ويلتزم به الحاكم . فإذا كانت الثورة الفرنسية قد أدت إلى

---

(٥) «د. أنور عبد الملك- نهضة مصر تكوّن الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية- الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٨٣- صفحة ٣٣٠- ٣٣٢»

تنظيم العلاقة بين السلطة الحاكمة والمواطنين في إطار الميثاق الدستوري أي الشرطة، فإن الإخلال بهذا الميثاق قد أدى إلى أحداث ١٨٣٠ : «قامت أنفس الناس على ملكهم. فما مرت بهذا الوقت عبارة إلا وسمعت فيها السلاح.. السلاح أدام الله الشرطة وقطع دابر الملك! فمن هذا الوقت كثر سفك الدماء وأخذت الرعية الأسلحة من السيوفية بشراء أو غصب..»

وإذا كان الطهطاوي يرى ضرورة خضوع السلطة الحاكمة للقوانين تطبيقاً لمبدأ سيادة القانون فإن هذا في رأيه تطبيق حديث لمبدأ أساسي في الحكم الإسلامي وخضوع الحاكم للأحكام الشرعية. وبهذا يرد الطهطاوي على الرأي القائل بأن الحكم الإسلامي لايعرف تقييد سلطة الحاكم، ويؤكد في نفس الوقت أن الدساتير الحديثة التي تقيد سلطة الحكومة لاتتعارض مع روح الإسلام.

٢- السلطات العامة

كان الطهطاوي هو أول مؤلف عربي تناول قضية فصل السلطات العامة في الدولة بأن ترجم المواد الخاصة بذلك من الميثاق الدستوري الفرنسي (١٨١٤) وترجع أهمية الطهطاوي إلى أنه عرف آراء فلاسفة السياسة السائدة عند مثقفي أوروبا من عصره، ففكرة الفصل بين السلطات الثلاث والفصل بين الأجهزة التي تقوم كل منها بإحدى هذه السلطات قد اتخذت شكلها الواضح عند منتسكيو في كتابه «روح الشرائع» (١٧٤٨) وقد عرف الطهطاوي هذا الكتاب وكان أحد مقومات ثقافته السياسية أثناء بعثته في فرنسا. وكانت القضية الأولى التي تناولها الطهطاوي في إطار السلطات الثلاث تتعلق برئيس الدولة، فرئيس الدولة عند الطهطاوي ليس مجرد رمز للسيادة، بل له اختصاصات كبيرة من الدولة وهو في هذا الجانب تعبير مباشر عن الميثاق الدستوري الفرنسي الذي ترجمه. ولاشك أن أهم ما جاء في ترجمة الطهطاوي للميثاق الدستوري الفرنسي حول السلطات الثلاث مايتعلق بالسلطة التشريعية. فلم تعرف مصر والعالم العربي من ذلك الوقت

فكرة السلطة التشريعية المكونة بالإنتخاب، وترجع أهمية السلطة التشريعية إلى كون قراراتهاملزمة للدولة . فهي تصدر قرارات لاتوصيات.

٣- الحقوق المدنية: كان الطهطاوي أول مؤلف عربي حاول تأصيل فكرة الحريات والحقوق العامة في الدولة الحديثة وإذا كان الطهطاوي قد فصل القول في تخليص الإبريز في عدد من القضايا التي تدخل في الدساتير الحية في إطارات الحريات العامة فإنه قد أطلق عليها في مناهج الألباب مصطلح الحقوق المدنية والمقصود بالحقوق المدنية «حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض فالحقوق المدنية ليست منحة من الدولة بل هي في رأي الطهطاوي حقوق تضامنية بين المواطنين وهي ثمرة التعاهد بينهم «لحفظ أملاكهم وأموالهم ومنافعهم وأغراضهم ومالهم وما عليهم محافظة ومدافعة»(٦).

رأي رفاعة الطهطاوي في ماهية التربية:

عرف بعضهم التربية بأنها تنمية أعضاء المولود الحسية من ابتداء ولادته إلى بلوغه حد الكبر وتنمية روحه بالمعارف الدينية والمعاشية فبهذا انقسمت التربية إلى قسمين حسية وهي تربية الجسد ومعنوية وهي تربية الروح ومع ذلك فإن لتغذية الطفل ثلاثة أنواع من الغذاء مختلفة الموضوع الأولى تغذية المراضع للأطفال بالألبان، الثانية تغذيتهم بإرشاد المرشد بتأديبه الأولي للأطفال وتهذيب أخلاقهم وتعويدهم على التطبع بالطباع الحميدة والآداب والأخلاق، الثالثة تغذية عقولهم بتعليم المعارف والكمالات وهذه وظيفة الأستاذ المربي كما أن ماقبلها وظيفة المرشدالمتولي أمر الصبي، فالنسبة بين الرضاع والتربية الأولية والتربية الإنتهائية كالنسبة بين المرضع والمربي المرشد والأستاذ فكلما جاد المربي جادت التربية.

(٦) «محمود فهمي حجازي -أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة سنة ١٩٧٤- ص٣٧- ٤٩.

فالتربية بأنواعها الثلاثة وإن كان يظهر ببادىء الرأي أنها سهلة بسيطة لاتحتاج إلا إلى عمل يسير إلا أنها في الحقيقة وعند التأمل تستدعي عظيم اهتمام وعناية وسلوك أصول مقررة وآداب محررة ويضاف إلى ذلك ما يحتاج إليه المراضع والمربون والأستاذون من قوة محبة الأطفال ومعاملتهم معاملة مخاطب لمخاطب.

وقد أنتج هذا أن التربية فن تنمية الأعضاء الحسية والعقلية وطريقة تهذيب النوع البشري ذكراً كان أو أنثى على طبق أصول معلومة يستفيد منها الصبي هيئة ثابتة يتبعها ويتخذها عادة وتصير له دأباً وشأناً وملكة، فالتربية المعنوية حينئذ هي فن تشكيل العقول البشرية وتكييفها بكيفية حسنة مألوفة وغايتها إيجاد ملكة راسخة في الصغر تحمله على التخلق بحسن الأخلاق حسب الإمكان بحيث تحصل من هيئة تربيته الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً بسهولة ويسر كطلاقة الوجه والحلم والشفقة ولين الجانب وحسن الظن بالناس والاغضاء عن السفهاء وعدم مجادلتهم والسكوت عنهم.

قال الشاعر:

وما شيء أحب إلى لئيم ... إذا شتم الكريم من الجواب

متاركة اللئيم بلا جواب ... أشد على اللئيم من السباب

وحسن تربية الأبناء ذكوراً وإناثاً وانتشار ذلك فيهم يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعية يعني الأمة بتمامها، فالأمة التي حسنت تربية أبنائها واستعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعد أمة سعيدة وملة حميدة فبحسن تربية أولادها والوصول إلى طريقة إسعادها لاتخشى ان تأتمن أبناءها على أسرار الوطن ولا على ما يكسبها الوصف الحسن بخلاف سوء التربية المنتشر في أمة من الأمم فإن فساد أخلاق بنيها يفضي بها إلى العدم حيث يفشو فيهم الانهماك على اللذات والشهوات والانتهاك للمحرمات والتعود على المحرمات.

يجب أن تكون التربية للأولاد على حسب أحوال البلاد

تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال الأمة وطريقة إدارتها وأحكامها لينتقش في أفئدة الصبيان الأساسيات والأصول الحسنة الجارية في أوطانهم. فمثلاً إذا كانت طبيعة البلد المولود فيها الإنسان عسكرية مائلة للحرب والضرب تكون تربية الأولاد الذكور أيضاً تابعة لها أصولاً وفرعاً وتكون تربية البنات أيضاً مائلة لمحبة الشجعان والأبطال وفحول الرجال ليشجعن الأبناء ويعتبرن النفع للوطن وإذا كانت المملكة راعية أو تجارية أو بحرية وما أشبه ذلك كان مدار التربية الصحيحة للأولاد مبنياً على ذلك ومن هذه الخصوصيات جميعها الاستعدادية لملاحظة المعارف العمومية التي يشترك فيها جميع الأمم والملل.

من سوء التربية ترك المرأة تربية أولادها لغيرها

من سوء التربية ترك المرأة تربية أولادها لغيرها أي أن الأم تكل تربية أولادها إلى غيرها بدون أن تلاحظ تربية أولادها بنفسها فإن الأم وما أودع فيها من الشفقة والرأفة على أولادها هي أولى وأرفق بالتربية ولتعديل مزاج أبنائها وبناتها فإذا ربت المرأة أولادها إلى سن التمييز تربية حسية أو معنوية انتقش في أذهان الأبناء اعتدال المزاج والإتصاف بمكارم الأخلاق(٧).

نظرية رفاعة التربوية

[إن التربية العمومية هي الحصول على تحسين عوائد الجمعية التأنسية ومعرفة آدابها، علماً وعملاً، والتأدب بآداب البلاد... وذلك بتنمية الصغير جسداً وروحاً وأخلاقاً، بقدر قابليته واستعداده.. وإن الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أحوالها، يتقدم فيها أيضاً التمدن والتقدم، على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمرنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها... فالتربية هي أساس

(٧) الرفاعة رافع الطهطاوي- المرشد الأمين للبنات والبنين- مطبعة المدارس الملكية- القاهرة سنة ١٢٩٢ هـ صفحة ٤، ٥، ٤٦.

الإنتفاع بأبناء الوطن . . . والتعليم الأولي ضروري لسائر الناس، يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء . . وينبغي للحكومة المنتظمة ترغيب الأهالي وتشويقهم لما فوقه من مراحل التعليم، فيه تمدين جمهور الأمة وكسبها درجة الترقي في الحضارة والعمران! . .] .

أمام النشاط «التربوي- التعليمي» الكبير لرفاعة نجد الحاجة ماسة لإلقاء الضوء على «نظرية رفاعة التربوية» ومنهجه في التعليم فما هي المعالم الرئيسية لما يمكن أن تسميها «نظرية رفاعة التربوية» من واقع فكره الذي أودعه آثاره الفكرية التي خلفها لنا» . .

أولاً: يؤمن الطهطاوي- بالطبع- بأهمية تقسيم المعارف تقسيماً يتناسب مع سن المتلقي لها، من ناحية، ومع استعداده وميوله من ناحية أخرى . . .

وهناك معارف عامة وأساسية يسميها الطهطاوي « المعارف الابتدائية» ولابد لكل إنسان من تحصيلها في بدء عهده بالتعليم وهي الكتابة والقراءة، وما يحتاج إليه في دينه من العقائد، وغيرها وأصول الحساب، ونحو ذلك من السباحة والعوم والفروسية وأسبابها من ركوب الخيل والرمي واللعب بالرمح والسيف وأشباه ذلك من آلات الحرب ليتمرن على وسائل الدفاع عن وطنه والمحاماة عنه، فإن هذه الأشياء من المنافع العمومية التي ينبغي تمرين الأطفال في زمن الشبوبية عليها . . »

ثانياً: وبعد مرحلة «المعارف الإبتدائية» يطلب الطهطاوي من ولي الأمر دراسة ميول الصبيان واستعداداتهم، حتى يوجهوهم إلى ما يناسب ويلائم ما لديهم من استعداد «فيجب على الولي أن يتأمل في حال الصبي، وما هو مستعد له من الأعمال ومتهيء له منها، فيعلم أنه مخلوق له، لحديث «اعملوا، فكل ميسر لما خلق له»، فلا يحمله على غيره، فإنه إن حمله على غير ما هو مستعد له لم يفلح فيه عادة، فيفوته ما هو متهيء له. فإذا رآه حسن الفهم صحيح الإدراك جيد الحفظ واعياً، فهذا من علامة قبوله

للعلوم والفنون، و تهيئه لها، فلينقشها في لوح قلبه . . . وإن رأى عينيه طامحة إلى صنعة من الصنائع، مستعداً لها، قابلاً عليها، وهي صناعة مباحة، نافعة لأهل وطنه، فليمكنه منها . . »

ثالثاً: وترتبط عند الطهطاوي بمراعاة ميول الصبية واستعداداتهم واتخاذ هذه الميول والاستعدادات معايير لتحديد نوع العلوم ونوع الحرف والصناعات التي يوجهون إلى تحصيلها واتقانها ترتبط هذه الفكرة لدى الطهطاوي بموقف يرفض ما يمكن أن نسميه «طبقية التعليم» التي كانت تعني أن ينحصر الأبناء في حدود صناعات الآباء وحرفهم، وهي الفكرة والنظام التعليمي الذي ارتبط بالعصر الإقطاعي، ونظام «طوائف الحرف»، حيث كان ابن الفلاح ينشأ فلاحاً فقط، ابن الحداد حداداً، وابن النجار نجاراً، وابن رجل الدين شيخاً . . الخ. . يرفض الطهطاوي هذا الموقف الإقطاعي في التربية، ويناقش أصوله وتاريخه ودعاته عندما شرح مواد الدستور الفرنسي في (تخليص الإبريز) . . فالمادة الثالثة تتيح لكل إنسان مواصلة التعليم، بلا عوائق أو قيود «حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه . . وبهذا كثرت معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة، مثل أهل الصين والهند ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف ويُبقي للشخص دائماً حرفة أبيه». ويمضي الطهطاوي ليقول: «وقد ذكر بعض المؤرخين أن مصر في سالف الزمان كانت على هذا المنوال، فإن شريعة قدماء القبطة- (القبط)- كانت تُعَيِّن لكل إنسان صنعته ثم يجعلونها عنه لأولاده، قيل: سبب ذلك أن جميع الصنائع والحرف كانت عندهم شريفة) فكانت هذه العادة من مقتضيات الأحوال، لأنها تعيش كثيراً على بلوغ درجة الكمال في الصنائع» وبعد أن عرض الطهطاوي وجهة نظر دعاة «طبقية التعليم» عارضهم وفند رأيهم هذا بقوله: « . . . ويرد عليه: أنه ليس في كل إنسان قابلية لتعلم صنعة أبيه، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائباً في هذه الصنعة، والحال أنه لو اشتغل بغيرها لنجح حاله وبلغ آماله» . . ويزداد إدراكنا لمدى تقدم موقف الطهطاوي هذا

إذا علمنا أن أصحاب الدعوة إلى طبقية التعليم» قد كانت لهم سيادة في فترات كثيرة من تاريخ البلاد لاقبل عصر الطهطاوي فقط بل وبعد عصره وإن هذا الموقف قد حبذه- على نحو ما- محمد عبده بعد الطهطاوي بسنوات!!.

رابعاً: يقسم الطهطاوي مراحل التعليم العام والتربية العمومية إلى ثلاثة أقسام: - مرحلة التعليم الأولي، وتشبه عندنا الآن «مرحلة التعليم الإعدادي». . ثم مرحلة التعليم الثانوي، وتشبه تعليمنا الثانوي المعاصر وبعضاً من المواد والمناهج في بعض الكليات الجامعية والمعاهد العليا ثم مرحلة «درجة العلوم العالية» وهي تشبه «الدرساسات العليا» عندنا هذه الأيام.

وينبه الطهطاوي على ضرورة شيوع «التعليم الأولي» لكل أبناء الشعب، بصرف النظر عن أوضاعهم الإجتماعية والطبقية فهم محتاجون إليه احتياجهم إلى «الخبز والماء» - حسب تعبيره؟! . كما ينبه على ضرورة التوسع في التعليم الثانوي» حتى يشيع بين سائر المواطنين أيضاً. . . أما درجة «العلوم العالية، - التي قلنا إنها تساوي «الدراسات العليا» في الجامعات عندنا اليوم- فإن الطهطاوي يطلب قصرها على أبناء الأغنياء الموسرين الذين لاتعطلهم هذه الدراسات المتخصصة عن الحرف والصناعات التي يقدمون بها للشعب احتياجاته؟!(٨)

ضرورة التربية

تعد التربية في رأي الطهطاوي ضرورة للإنسان لايستطيع أن يستغني عنها، فالإنسان تميز عن سائر المخلوقات بالعقل وهو وسيلة حماية الإنسان لنفسه على عكس الحيوانات التي تمكنها قوتها الجسدية من أن تحمي نفسها. وقد قارن الطهطاوي قوة الحيوان الجسدية وقوة الإنسان العقلية على النحو

(٨) «د. محمد عمارة- رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث مرجع سابق ص ٣٥٠- ٣٥٩».

التالي «منحت الحكمة الالهية الحيوانات الأنسية والوحشية سلاحاً تدفع به عن نفسها وتسطو به على أبناء جنسها وغير جنسها، أما الإنسان فهو مجرد عن ذلك ومعرض بجميع أعضائه للمهالك» فإذا كان الإنسان قد أوتي بدلاً من القوة الجسدية العقل والقدرة على التعلم واكتساب المهارات فإن ذلك يتم بالتربية. وتعد التربية بهذا ضرورة عامة عند البشر - وهم في حاجة دائمة إليها ويستطيعون التعلم واكتساب الخبرات والمهارات على نحو يمكنهم من التغلب على صعوبات الحياة والإفادة من الطبيعة والكائنات الأخرى لخدمة الإنسان. إن القدرة العقلية عند الإنسان هي التي أتاحت له أن يحمي نفسه من جانب وأن يكون سيد الكائنات من الجانب الآخر. لم يتح هذا للإنسان بطاقته الجسدية، بل تمكن الإنسان من ذلك بقدرته العقلية. ومن هذا يقول الطهطاوي في كتابه المرشد الأمين:

«لا يقال إن جميع ما خلقه الله إنما هو لأجل هذا الإنسان من حيث جسمانيته، بل من حيثية أخرى امتاز بها وهي عقله وعلمه»

وبذلك أكد الطهطاوي أهمية العقل بالنسبة للإنسان(٩).

يقسم الطهطاوي مراحل التعليم هذا التقسيم ويتحدث عنه في قوله:

«أما التربية العمومية.. فهي ما يتعلمه الذكور والإناث في المكاتب والمدارس وفي سائر مجاميع المعارف التي يجتمع فيها التعليم عدد مخصوص من المتعلمين وهذا القسم ينقسم إلى ثلاثة أقسام، تعليم أولي ابتدائي.. وتعليم ثانوي تجهيزي وتعليم كامل انتهائي.

فالتعليم الأولي:

ما يكون فيه أهل المملكة على حد سواء فهو عام لجميع الناس يشترك بالأشغال فيه والانتفاع به أبناء الأغنياء والفقراء ذكورهم وإناثهم، وهو

---

(٩) محمود فهمي حجازي - أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مرجع سابق ص ٩٣-٩٤.

عبارة عن تعلم القراءة والكتابة من ضمن تعليم القرآن الشريف، وأصول الحساب والنحووالتعليم الأولي ضروري لسائر الناس يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء.

أما التعليم الثانوي:

الذي درجته أعلى من درجة ما قبله فهو في الغالب لايلتفت إلى البراعة فيه غالب الأهالي لصعوبته فينبغي للحكومة المنتظمة ترغيب الأهالي وتشويقهم فيما يخص هذا النوع، فهو ما به من تمدين جمهور الأمة وكسبها درجة الترقي من الحضارة والعمران وأنواع هذا التقسيم التعليمي كثيرة فما ينبغي أن يشتغل به أبناء الأهالي منها الأهم فالمهم، كالعلوم الرياضية بأنواعها والجغرافية والتاريخ والمنطق وعلم المواليد الثلاثة (الحيوان- النبات- المعادن) والطبيعة والكيمياء والإدارة الملكية والسياسة وفنون الزراعة والإنشاء والمحاضرات، وبعض الألسنة الأجنبية التي تعود نفعها على الوطن، وأما درجة العلوم العالية وهي اشتغال الإنسان بعلم مخصوص ليتبحر فيه، بعد تحصيله علوم المبادىء والتجهيزات كعلم الفقيه والطبيب والفلكي والجغرافي والمؤرخ من كل علم يجب تعليمه وجوب كفاية، ويريد صاحبه أن يجول في أصوله وفروعه غاية الجولان، حتى يكون كالمجتهد فيه، فهو عبارة عن بعض أفراد في مملكة من الممالك يكون لهم استعداد وقابلية لبلوغ أقصى ذهابة المعارف التي بها نظام المملكة ليكونوا كالمجتهدين فيها.

وكما أن التعليمات الأولية والمعارف العمومية يجب أن تعم جميع أولاد الأهالي، فقيرهم وغنيهم، يجب أيضاً أن يكون التعليم الثانوي منتشراً في أبناء الأهالي القابلين له الراغبين فيه، فيباح لهم التعليم والتعلم ليكونوا من الدرجة الوسطى بخلاف درجة العلوم العالية، المعدة لأرباب السياسات والرئاسات وأهل الحل والعقد، فإنه ينبغي أن يقتصر في تعليمها، والتضييق في نطاقها بحيث يكون عدد تلاميذها محصوراً، وعلى

أناس قلائل مقصوراً بمعنى أن كل من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لابد أن يكون صاحب ثروة ويسار، ويكون يساره مقيداً بقيود خاصة في الغنى والاعتبار بحيث لايضر تفرغه للعلوم العالية بالمملكة، فمن الخطر على من له صناعة يتعيش منها وينتفع به الناس أن يترك هذه الصناعة ليدخل في دائرة معالي المعارف التي لاتصلح أن تكون له بضاعة فلا ينبغي أن يرخص لتلامذة المتعلمين العلوم الأولية والثانوية أن ينتظموا في سلك أرباب المعارف القصوى إذا كانت في حقهم قليلة الجدوى!

وإذا كنا قد قلنا: إن موقف الطهطاوي من علوم الدراسات العليا والمعارف القصوى- بتعبيره- ومن ضرورة قصرها على أبناء الأغنياء، قد جاء ثمرة لفكر عصره الإجتماعي ولفكره البرجوازي الوطني، فإننا يجب أن ننصف الرجل فنقول: إننا بعد قرن ونصف من ريادة الطهطاوي وقيادته لحركة البعث والأحياء العربية لانزال دون تحقيق الآمال والأهداف التي حددها الرجل في مجال التربية والتعليم.. فلا زلنا بعيدين أن يكون التعليم الإبتدائي- ويقابله التعليم الإعدادي اليوم- شائعاً وعاماً شيوع «الخبز والماء» ولازلنا بعيدين عن إنشاء التعليم الثانوي الإنتشار الذي أراده له الطهطاوي.

خامساً

لقد حدد الطهطاوي دور كل من «المنزل» و «الدولة» في عملية التربية والتعليم، فالتربية تنشأ أول ما تنشأ بالمنزل وتربية الولد ينبغي أن تكون من بيت أمه وأبيه، وهي التربية اللائقة للبيت.. ففي أوائل حداثة الأولاد ذكوراً وإناثاً ينبغي إناطة تربيتهم بالنساء مع ملاحظة الأمهات»

«نقلاً عن كتاب المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين لرفاعة رافع الطهطاوي»

ويفضل الطهطاوي أن تشترك الأمهات في تربية أولادهن في هذه المرحلة المبكرة، لما لهذه التربية من أثر يرسخ من الملكة عند الصغار مايلازمهم عندما يواجهون في مستقبلهم بنفس المهام وعنده «كل امرأة لم تربها أمها من صغرها لم ترغب في تربية أولادها في كبرها!..»

أما الدولة فإن دورها في نشر المعارف والعلوم والشريعة والتعليم لاغنى عنه أبداً، ذلك «أن العلوم لاتنشر في عصر إلا بإعانة صاحب الدولة لأهله، وفي الأمثال الحكمية الناس على دين ملوكهم؟»

سادساً

يعيب الطهطاوي اللجوء إلى العقوبات البدنية كوسيلة من وسائل التربية والتعليم . . ويهاجم الذين يستخدمونها كما ينبه إلى أهمية «الألعاب» المنظمة، والترفيه عن الصبية في تفتيح مداركهم وتجديد أنشطتهم وترغيبهم في الدرس والتحصيل، فيتحدث عن ذلك قائلاً:

« . . أما ما يفعله معلمو القرآن الشريف، وشدة تعنتهم وضربهم للأولاد الصغار المبتدئين في التعليم، فهو خروج عن حد الشرع، ويترتب على ذلك أن الأولاد يمتنعون عن الكتابة والقراءة لما يرونه من ذلك، فلو عاملوهم بالرفق والحيلة في التعليم لما امتنعوا عن ذلك، خصوصاً وأنهم مفارقون اللعب إلى الحبس والضيق . . وكذلك ينبغي للمعلمين أن يأذنوا في بعض الأوقات للمتعلمين باللعب، ويكون لعباً جميلاً، غير متعب، ليستريحوا من كلفة الأدب؟!

وهذه الرياضة تروح النفس وتحرك الحرارة الغريزية، وتحفظ الصحة وتزكي النفس، فإن النفس تمل من الدؤوب في الجد، وترتاح إلى بعض المباح من اللهو!! . . »

سابعاً

عندما يتحدث الطهطاوي عن دور التربية والغرض منها يقول إنها «لاتفيد الصبي الذكاء ولا الألمعية، فإن هذه الصفات هي في الأطفال غريزية طبيعية» بمعنى أن لكل البشر حظاً منها «وإنما التربية تنمي العقول وتحسن الإدراكات . . فالغرض من التربية تنمية الصغير جسداً وروحاً وأخلاقاً في آن واحد، ولتكن تنمية حسياته ومعنوياته بقدر قابليته واستعداده . . » ومن عملية التنمية هذه، تلك التي تنهض بها العملية التربوية يلمس الطهطاوي ناحية هامة جداً بتنبيهه إلى ضرورة الربط بين محتوى العملية التربوية وبين

الأهداف الأساسية المطروحة أمام الوطن في المرحلة التاريخية التي يعيشها الوطن.. فعنده أنه لابد أن تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال الأمة وطريقة إدارتها و أحكامها، لينقش في أفئدة الصبيان الأساسيات والأصول الحسنة الجارية في أوطانهم... ومن هذه الخصوصيات جميعها تلاحظ المعارف العمومية التي يشترك فيها جميع الأمم والملل..»

وفي كلمات مركزة يلخص الطهطاوي مهام العملية التربوية ودورها فيقول.

«إن الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أحوالها يتقدم فيها أيضاً التقدم والتمدن، على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها، فإن التربية العمومية هي الحصول على تحسين عوائد الجمعية التأنسية ومعرفة آدابها علماً وعملاً والتأدب بآداب البلاد، فالتربية هي أساس الإنتفاع بأبناء الوطن» وهكذا اكتملت للطهطاوي نظرة شاملة ونظرية عامة في التربية والتعليم، قدمها وتحدث عنها وصاغ عناصرها من آثاره الفكرية وكانت هذه الملامح السبعة هي أبرز قسمات هذه النظرية التربوية التي صاغها عقل هذا المفكر الكبير.. (١٠)

التربية لاتفيد الذكاء ولا الألمعية

وكمال التربية حمل المكلف على رعاية الحق للحق والخلق لينال خير الدارين. ثم ان التربية لاتفيد الصبي الذكاء ولاالألمعية فإن هذه الصفات هي في الأطفال غريزية طبيعية وإنما بالتربية تنمو العقول وتتحسن الادراكات، فإذا ربى المربي في عدة أطفال مختلفين في الذكاء متحدين في التربية لايقدر المربي أن يتوصل إلى تسويتهم في الذكاء، بل يختلف ذكاؤهم باختلاف استعدادهم الغريزي فمجرد التربية وحدها لايترتب عليها ذكاء الصبي،

(١٠) د. محمد عمارة- رفاعة رافع الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث- مرجع سابق ص٣٦٠- ٣٦٧.

حيث هو غريزي لا يزيد بالتربية المتزايدة. ومع ذلك فالتربية الحسنة الفاضلة في حد ذاتها خير من الذكاء المتوسط الكامل إذا صحبته التربية الفاضلة كان عظيماً كثير النجاح فإذا صحبته التربية المتوسطة كان يسير النتيجة لايبلغ صاحبه الرتبة المطلوبة، وبالجملة فالغرض من التربية تنمية الصغير جسداً وروحاً وأخلاقاً في آن واحد يعني تنمية حسّياته ومعنوياته بقدر قابليته واستعداده. والتربية الأولية فائدتها أن يعتاد الصبي على أن ينقاد بطبعه إلى ما يريده منه مؤدبه ويختاره له مرشده وغايته المطاوعة وأما تنمية العقل التي هي غذاؤه بالمعارف كغذاء الجسم بالطعام فهي خاصة بالإنسان: فكما أن غذاء جسمه بالطعام الطيب ينميه وينعشه ويقوي أعضاءه كذلك غذاء الروح بالمعارف ينميها ويقويها بشرط أن تكون هذه المعارف معقولة مقبولة. فالتربية المعنوية تزيد من تنمية عقول الأطفال بالمعارف وحسن الأخلاق على التناسب من حسن إدارة المرشد والمعلم فهذا يقال لمن اكتسب المعارف الجيدة والأخلاق الحسنة إنه حسن التربية(١١).

التعليم العام للبنين والبنات

عرف الطهطاوي التعليم على النحو التالي

«التعليم هو الوسيلة العظمى التي يكتسب بها الإنسان معرفة مايجهله بالكلية أو ما بقي له من تكميل علمه ببعض أشياء جزئية»

والتعليم جزء من التربية المعنوية في رأي الطهطاوي، وتنقسم التربية المعنوية عند الطهطاوي إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول تربية النوع البشري أي تربية الإنسان من حيث هو إنسان يعني تنمية مواده الجسمية وحواسه العقلية والقسم الثاني تربية أفراد الإنسان يعني تربية الأمم والملل، القسم الثالث التربية العمومية لكل إنسان من خاصة نفسه، أو هي تربية الإنسانية الخصوصية» **وكان الطهطاوي أول من كتب**

(١١) «رفاعة رافع الطهطاوي- المرشد الأمين للبنات والبنين مرجع سابق ص٤٧

في العالم العربي الحديث في قضية التعليم العام للبنات. لقد بدأت فكرة التعليم العام للبنات تتخذ ملامحها الأولى في كتابه مناهج الألباب (١٨٧١) واتخذت شكلها المميز في «المرشد الأمين» (١٨٧٢) ولم تكد الفكرة تأخذ ثوب التنفيذ حتى سارع إلى تأصيلها بكتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين». نجد بدايات فكرة الطهطاوي حول تعليم البنات في العبارة التالية:

«إن ولي الأمر يعلمها ما يليق بها من القراءة وأمور الدين وكل مايتعلق بالنساء من خياطة وتطريز. وإن اقتضى حال البلاد تعليم النساء الكتابة وبعض المعارف النافعة في إدارة المنزل فلا بأس بتعليم الحساب وماأشبهه لهن. ويشترك الصبيان والبنات في تعليم الأخلاق والآداب وحسن السلوك» وإذا كانت فكرة تعليم البنات قد أعجبت الطهطاوي عندما وجدها مطبقة في عدة دول أوروبية، شاهدها بنفسه أو قرأ عنها باللغةالفرنسية فإن الطهطاوي حاول أن يتبين مدى شرعية ذلك من الناحية الإسلامية، وقد أوضح الطهطاوي في الصفحات الأولى من الكتاب ضرورة تعليم البنات بأمثلة من التاريخ الحضاري الأوروبي والإسلامي في محاولة لتأهيل الفكرة لئلا يعدل عنها كما حدث في عصر محمد علي ثم انتكست بعد ذلك. إن تعليم البنات لايتناقض مع نزوع المجتمع إلى التدين.

وخلاصة رأي الطهطاوي في تعليم البنات أنه «لاضرر فيه أبداً. مفيد للمجتمع لأنه يمكن المرأة من اداء وظائفها المختلفة، وجائز من الناحية الإسلامية لوجود أحاديث كثيرة تحث على التعليم وفي هذا يقول الطهطاوي:

«إن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل انه لا ضرر فيه أصلاً فقد روي في كتب الأحاديث روايات عن النساء كثيرة، فيلتمس كل من الفريقين الذكور والإناث بالأحاديث الواردة في فضل التعلم» وبذلك أثبت

الطهطاوي، بخبرة دول أوروبا وأمريكا وبالأدلة النقلية، فائدة تعليم البنات ومشروعية ذلك من الناحية الدينية[١٢]

يعتبر رفاعة بحق أول داعية لتعليم المرأة في مصر بل في الشرق كله فقد ذكر يعقوب آرتين باشا في كتابه عن التعليم العام في مصر أن لجنة تنظيم التعليم في سنة ١٨٣٦ (أي في عهد محمد علي) اقترحت العمل لتعليم البنات في مصر وقد كان رفاعة عضواً من أعضاء تلك اللجنة، غير أن هذا الاقتراح لم ينفذ، لأن المجتمع المصري لم يكن على استعداد وقتذاك لقبول هذه الفكرة واكتفى بإنشاء مدرسة المولدات والقابلات.

وفي عهد اسماعيل تجددت الفكرة، وكان رفاعة من كبار الداعين لها. في سنة ١٨٧٣ انشئت أول مدرسة لتعليم البنات في مصر أنشأتها «جم آفت هانم» إحدى زوجات الخديوي إسماعيل، وقبل إنشاء المدرسة بسنة واحدة أخرج رفاعة كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» وفيه يدعو للفكرة ويمهد لظهورها فيقول «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معاشرة الأزواج» فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب، ونحو ذلك، فإن هذا يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلهن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي، فيعظمن في قلوبهم، ويعظم مقامهن، لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش، مما ينتج من معاشرة المرأة الجاهلة لمرأة مثلها وليمكن المرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال مايتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقتها. . .

أما القول بأنه لاينبغي تعليم النساء الكتابة وأنها مكروهة في حقهن ارتكازاً على بعض الآثار، فينبغي ألا يكون ذلك على عمومه، ولأنظر إلى من قال إن من طبعهن المكر والدهاء والمداهنة فتعليم القراءة والكتابة ربما

(١٢) «محمود فهمي حجازي- أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي- مرجع سابق ص١٠١-١٠٣»

حملهن على الوسائل غير المرضية . . فمثل هذه الأقوال لاتفيد أن جميع النساء على هذه الصفات المذمومة، وكم من نهر وردت به الآثار كمقاربة السلاطين ولالتحذير من الغنى، وقد حمل كل ذلك على ما يعقبه من شر وضرر محقق، وتعليم البنات لايتحقق ضرره، وكيف ذلك، وقد كان من أزواجه صلى الله عليه وسلم من يكتب ويقرأ، كحفصة وعائشة . . »

هذا ملخص الدعاية الجريئة التي دعاها رفاعة لتعليم البنت وذلك قبل قاسم أمين بنيّف وثلاثين عاماً(١٣)

* * *

(١٣) «جمال الدين الشيال- رفاعة الطهطاوي- دار إحياء الكتب العربية دار المعارف/ القاهرة سنة ١٩٥٨، ص ٨٦- ٨٧»

آفـــاق المعـــرفـــة

نافذة على العالم

ترجمة واعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

•• الكاتب النمساوي الشهير ليوپولد فون ساشر – مازوش SACHER - MASOCH، بمناسبة مرور مئة عام على وفاته (١٨٣٦ – ١٨٩٥).

مرت في العام الماضي مئة سنة على وفاة الكاتب النمساوي الشهير ليوپولد فون ساشر – مازوش الذي كان يوقع بعض أعماله باسمين مستعارين هما شارلوت آراند ARAND وزويه فون

(*) كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة». من دواوينه: «قبل لا تنتهي»، «الحرية والبنادق».

رودنباخ RODENBACH. وبهذه المناسبة نقدم للقارئ نبذة عن حياته وتحليلاً لبعض تآليفه:

١ – حياته:

كان والده يشغل منصباً متوسط الأهمية في الشرطة التابعة لمنطقة غاليسيا بالنمسا. ولشدّ ما اختلط الابن في أثناء طفولته بحياة الشعب البسيط وبالفلاحين الاوكرانيين، ثم تلقى بدءاً من العام ١٨٤٨ تربية المانية في مدينة براغ. وقد بدأ دراساته في هذه المدينة ذاتها ثم في مدينة غراتس حيث حاز شهادة الدكتوراه في الحقوق، ثم درجة رفيعة في علوم التاريخ بعد ان قدم دراسة ضافية عنوانها (تمرد مدينة غان ببلجيكا، ١٨٥٧) ولم يلبث ان التحق بالجيش ليحارب في ايطاليا عام ١٨٥٩، وعاد بعد ذلك ليستقر استاذاً في مدينة لامبرغ.

بعد فترة من الزمن تخلى ساشر – مازوش عن جميع مهامه، وأوقف نشاطاته على الكتابة وكان له فيها باع طويل. في عام ١٨٨٠ أصبح محرراً لـ(دفاتر الآداب الجميلة) التي صدرت في مدينة بودابست من عام ١٨٨١ إلى عام ١٨٩١، ثم محرراً لمجلة أخرى صدرت في مدينة مانهايم بألمانيا. وفي الوقت ذاته كان يدير وينشر في مدينة لايبزيغ مجلة اسمها (على الاعالي، ١٨٨١ – ١٨٨٤).

في عام ١٨٧٣ تزوج اوورورا فون روملن RÜMELIN، وقد شجعها على الكتابة، وكانت توقع رواياتها وقصصها باسم مستعار هو ڤاندا فون دوناييڤ. ثم بعد مدة من الزمن تركته ورحلت إلى باريس حيث تم طلاقهما عام ١٨٨٦. ونشرت مذكرات بعنوان (اعترافات حياة، ١٩٠٦)، أي بعد وفاة زوجها السابق ساشر – مازوش بأحد عشر عاماً، وهذه المذكرات لا تخلو من الدس والكذب والافتراء وخصوصاً فيما يتعلق بهذا الزوج القديم.

اتصف ساشر – مازوش بالغزارة الخارقة في انتاجه، ويدين له الأدب بتأليف أكثر من مئة رواية أو مجموعة قصصية. ولمعظم هذه الأعمال

خلفيات تصور الأوساط المختلفة التي عرفها منذ طفولته حتى اشتهاره كناشر وككاتب مسرحي. وأفضل «تأليفه في عالم المسرح» تشكل مجموعته المؤلفة من أربع وعشرين قصة، والمعنونة (هرمينا المزيفة، ١٨٧٣ و١٨٧)، ولاحدى هذه القصص عنوان هو «يالها من لذة ان يُضربَ الانسان!».

ومع ذلك فان موهبة ساشر - مازوش لم تبلغ أوج قوتها الا في كتابه (حكايات يهودية بولونية، ١٨٨٦) وأيضاً في كتابه (حكايات غاليسية، ١٨٧٦) وهي ملأى أيضاً بواقعية لاذعة تفيض بالألوان. ويُغرق التشاؤم العميق هذا العمل كله، وتزداد حدته حتى تظهر أكثر بروزاً في النتائج القصوى التي تسفر عنها رواياته التالية - وبخاصة روايته (ڤينوس ذات الفرو) -، وتنجب هذا الشكل من أشكال الشهوانية المرضية والشبق الذي تسيطر عليه لذة العذاب، على خصائص مميزة سماها كلها طبيب الأمراض العقلية والنفسية ريتشارد فون كرافت - ايبينغ KRAFFT EBING-[1] بـ«المازوشية MASOCHISME».

٢- تحليل بعض أعماله:

- الحكايات الغاليسية: وهي مجموعة قصص نشرت في مدينة برن بسويسرا عام ١٨٧٦. وعلى اعتبار ان المؤلف عاش مدة طويلة في منطقة غاليسيا فلقد تعمق في معرفة العادات والتقاليد التي نجمت عن اختلاط العروق من بولونيين وروس صغار وألمان ويهود وما يجري بينهم من صراع مستمر من أجل الانتساب إلى الطبقات العليا والحصول على الجنسيات. وسبَّب الكره المعشش في قلوبهم جميعاً ثورة دموية.

بُني الكثير من هذه القصص على أحداث تاريخية كطاعون عام ١٨٣٠، والثورة البولونية لعام ١٨٤٦، ودستور «الحرس الريفي»، وانتفاضة الفلاحين عام ١٨٦٣... على ان العنصر التاريخي يظل مع ذلك خلفية عليها تُعرض المغامرات الشخصية لبعض الاشخاص الذين عرف الكاتب كيف يراقبهم وينفذ إلى أعماقهم حتى بدوا في الواقع نماذج مثالية

حية . وهكذا نعثر في قصص «ماغاس المغامر» و«غرينغو بالابو» و«اليسوعي» و«نائبنا» على معرض تزينه لوحات الشخصيات التي تملك جميع الخصائص والاهواء المتعلقة بالبورجوازية الريفيةالصغيرة بغاليسيا . وتضعنا قصة «الأب ناحوم» أمام مشهد شيخ اسرائيلي لا يتردد، على الرغم من خوفه وتطيره وبخله، في تقديم الأضاحي التي تتطلبها تربية ابنه الوحيد وتعليمه، ويذهب به الأمر حتى إلى الحلول مكانه في مهمة خطرة عبر الأراضي التي توزعت فيها عصابات ثائرة - وذلك في ثورة ١٨٤٦ - . . . ونقع على التعقيد ذاته في التحليل النفساني كما نقع على الموهبة ذاتها في فن القصص وذلك حين نقرأ «الموتى لا يرتوون»، وبخاصة في أكثر القصص أهمية ومعالجة التي تضمها المجموعة وهي «دون جوان كولومبا» وتتسم بالطول وتنقسم إلى ثلاثة أقسام .

في هذه القصة أو الحكاية يطلق المؤلف العنان لتشاؤمه العميق الذي يناسم جميع حكاياته . ويندفع هذا التشاؤم إلى أقصى نتائجه في القصص الأخرى وبذلك يخلق هذا الشكل من الشهوانية المرضية التي استمدت اسمها من اسم الكاتب، وأعني «المازوشية» كما سبق ان ذكرنا . وتتلخص القصة في ان انساناً متحللاً من الأخلاق، يُجبر على النزول في فندق ريفي، يقص علينا احداث حياته : لم يلبث ان شقي بزواجه بعد ان نعم به فترة من الزمن قصيرة . وتتسمَّم العلاقات بين الزوجين تدريجاً، ولا يجد كلاهما علاجاً الا في الخيانة والتحلل لكلي يخفيا انهيار مثلهما الأعلى .

يتألف القسم الأول من القصة من لوحات في غاية اللطف والرقة، رسم لنا فيها ساشر - مازوش العلاقات الحميمة المتسمة بالعذوبة والحنان بين العروسين الشابين كالسهرة الراقصة التي التقيا فيها للمرة الأولى، ثم بواكير الأوقات الحلوة لحياتهما المشتركة . ولكن الخلافات والمشاجرات ما تلبث ان تظهر مع ولادة الأطفال، ويتغير جو القصة ببطء وحتمية اذ ترين البرودة على علاقات الزوجين، ثم يبارز الزوج عشيق زوجته . كل ذلك يؤدي إلى

حل وسط متدن، لا تحيط به المأساوية من الخارج، ويتيح وحده للحياة ان تسير في اتجاهها الطبيعي، على اعتبار ان زيف العلاقات بين الزوجين هو الضمانة الأكيدة لديمومة واقعهما والقبول به.

لا يقصد الكاتب بوجهة نظره هذه حول الزواج ان يقدم نقداً اخلاقياً أو يدعو إلى انتصار المنحى اللا أخلاقي في الحياة، وانما يدَّعي انه يتبع ببساطة سياق التطور الطبيعي ويتصور الحب صراعاً لا هوادة فيه ولا رحمة من كلا الجنسين، وفي بعض الأوقات يعقد المتخاصمان هدنة وهما يعتقدان انهما وجدا نقطة توازن بينهما. ولكن ردة الفعل ما تلبث ان تظهر كثمرة من ثمار اليقظة المفاجئة للطبيعة حين يأتي الأطفال إلى العالم. وهكذا فان ولادة كل طفل كانت تبعد الزوجين احدهما عن الآخر وتزيد بينهما النفور.

ويتخذ هذا التشاؤم اليائس لهجة أكثر اظلاماً ومأساوية في قصة «التائه» حيث يتوسع ساشر- مازوش في موضوع رفض الحياة والهروب، وهو ما ورثه الانسان عن قابيل. ويصف الكاتب الانسان هنا بانه ذو نزعة حيوانية، وانه اكثر المخلوقات قسوة وذكاء. ويحكي لنا قصة رجل شيخ شرس ذي لحية بيضاء وعينين معتمتين يظهر في الغابات وقد ايقظه صوت طلق ناري من صياد يقتل عقاباً. ويلوم هذا الشيخ الصياد على ما اقترفته يداه بلهجة لا تخلو من القسوة، ويعاتبه لانه أهدر دماً، حتى ولو كان دم حيوان، ويحكي قصة تجاربه الخاصة: فبعد ان عرف الحب والألم والجوع والمرض، وبعد ان استسلم لعواطف الكراهية والقتل، انسحب من العالم ما إن أدرك ان العنف هو الملاذ الوحيد، وان الشغل الدائم للانسان هو ان ينقل إلى البشر حياة كلها لعنة وشؤم.

يهب التشاؤم المتحمس والاقتناع برداءة الحياة أسلوب الكاتب قوة مدهشة، يدعمهما تنظيم لأفكاره لا يخلو من الاتباعية والجمال. ولا تؤثر شيات الألوان، ولا اللهجة الخطابية على الامانة في نقل الواقع. وتشكل هذه الامانة مع الابداع في وصف المشاهد والمناظر أفضل جانب من جوانب الموهبة التي تميز بها ليوپولد فون ساشر- مازوش.

** *الشاعر الروسي الكبير سيرغيي اليكسندر وفيتش يسّينين SER-GEJ ALEXANDROVIC ESENIN*، بمناسبة مرور مئة عام على ولادته (١٨٩٥ – ١٩٢٥).

١ – حياته:

ولد هذا الشاعر الروسي الكبير في الرابع من شهر تشرين الأول ١٨٩٥ في قرية تابعة لحكومة ريازان في الروسيا، وتوفي في الثامن والعشرين من شهر كانون الأول ١٩٢٥ في سان بترسبورغ أو لينغراد. وينحدر من أسرة قرويين بؤساء، وقد كفله أخوه البكر وهو لما يتجاوز العاشرة من عمره، فقضى طفولة فوضوية متوحشة حيث كان للدين، بتأثير جده وهو «مؤمن عتيق»، مكان عاطفي هو من الأهمية بحيث فكر يسينين لفترة من الزمن، وهو ما يزال فتى، في الدخول إلى أحد الأديرة. وبعد ان تقدم به العمر وفقد ايمانه ظل الميل إلى الرمزية الدينية أحدى دعائم شاعريته.

لم يتلق يسّينين أي تعليم ما عدا التعليم الذي حظي به في مدرسة القرية، ومع ذلك كتب أشعاره الأولى وعمره ستة عشر عاماً، ثم أقام مدة قصيرة في موسكو، وفي الثامنة عشرة ذهب إلى سان بترسبورغ على أمل ان يطبع قصائده لدى أحد الناشرين. وانغمس هناك في أجواء الآداب الرمزية التي كان يعيش فيها الشعراء كلوييف، وغورو ديتسكي، والكسندر بلوك، وبيلي، وتأثر بأشعارهم كما يعترف بذلك، خصوصاً في قصائد البدايات والنهايات من أعماله.

في حوالي العام ١٩١٤ بدأت المجلات تنشر بعض قصائده، وفي خريف ١٩١٤ ظهرت مجلة (رادونيكا) فنشر فيها أعمالاً كان قد كتبها وهو في الخامسة عشرة من عمره، وفي هذه الحقبة ذاتها تم قبوله ليلقي بعض قصائده أمام الأسرة الامبراطورية. ثم لم يلبث ان جُنِّد عام ١٩١٦ من دون ان يشترك في القتال. وتعاطف كثيراً مع الثورة الفتية الصاعدة وحياها بحماسة عام ١٩١٨ في قصيدته المشهورة (اينونيا INONIA). وفي عام

١٩١٩ نشر مع الشعراء مارينكوف وسير سينيڤيتس وإيڤينيڤ منشور جماعة «الخياليين» من دون ان يتأثر مع ذلك كثيراً بهذه المدرسة.

وكالشاعرين بلوك وبيلي كان يسينين ينتظر ان تحقق له الثورة الحلم المسيحي الابتداعي وكذلك، وبخاصة، الانبعاث الكبير لطبقة الفلاحين الروس المسحوقين، الا انه أبصر بعد فترة احلامه تتبد وأوهامه تخفق أمام التطور الاقتصادي الذي كان طابعه الصناعي يزداد يوماً بعد يوم. عندئذ بدأت لديه مرحلة طائشة ومضطربة بعد محاولات ملحمية كـ(پوغاتشيف POUGATCHEV، ١٩٢٠)، وظهر خلالها كأنه المحرك الرئيس لبوهيميا أدبية بموسكو تسير في «طريق الانحدار». هذا المناخ هو الذي نعثر عليه في أعماله (موسكو الحانات)، و(بلاد الأوغاد)، و(الانسان الأسود، ١٩٢٥).

كانت هذه الحقبة هي ذاتها الحقبة التي تبع بها الشاعر عبر أوروبا كلها الراقصة الشهيرة ايزادورا دنكان ISADORA DUNCAN[٢] التي تزوجها في الطائرة. والواقع ان شاعرنا تزوج في حياته ثلاث مرات: المرة الأولى بزينايدا رايش، والثانية بايزا دورا دنكان، والثالثة بـإس. اي. تولستوي. في هذه الحقبة بلغ يسينين أوج تأثيره في الأوساط الأدبية. وعرفته الطليعة الأوروبية كلها. وحظي في الروسيا بشعبية تفوق شعبية مايا كوفسكي. ومع انه أصدر كتابه (روسيا السوفييتية، ١٩٢٤-٢٥)، وقد جهد فيه ان يهتم بالحياة السياسية الراهنة، إلا أنه أصبح هدفاً لهجمات الشيوعيين الأمناء على عقيدتهم: وهكذا فضح هؤلاء الشيوعيون ما اسموه بـ«اليسينينية» كمرض مدمّر ومناهض للثورة. وشعر يسينين بانه قد فقد حريته فلجأ إلى الانتحار بعد ان كتب قصيدة وداع على الحائط بدمه.

أقوال بعض الأدباء عنه:

– قال عنه هوفمان: «يعتبر يسينين أشهر الشعراء السوفييت بفضل ديناميته التي لا تقاوم، وبفضل ما سكبه من ايقاع جديد في أشعاره...».

– وقالت عنه فرنشيسكا دوغراف: «يجسد هذا الشاعر القروي في شخصيته المأساوية جميع تناقضات الحقبة الأولى لثورة اكتوبر».

– وأوردت مارسيل ايرهارد، وهي استاذة بجامعة ليون، في كتابها (الأدب الروسي) ما يلي: «يسينين مصور مناظر لا يضاهى. تمتلئ أعماله كلها بالحنين إلى قريته حيث قضى طفولته من دون ان يعرف عمل الحقول الشاق. ويسربل قريته من بعيد بضياء أزرق ينبع من أعماق الذكرى كما يسربلها بعطر الأسطورة الدينية. لديه صور في منتهى الجدة ملتقطة من الحياة الريفية والحيوانات الأليفة، وقد غالى باستعمالها في حقبته «الخيالية». على ان أجمل أشعاره هي التي تتسم بالبساطة والموسيقا. ضيَّعته الحياة والنجاح كما ضيَّعه زواجُه بايزادورا دنكان التي لحقها إلى فرنسا ثم إلى امريكا حيث شعر بالغربة، ولكنه شعر أيضاً بالغربة في بلاده ذاتها حين عاد إليها إذ خيبت آماله ثورة تنتصر فيها الآلة وتختلف كثيراً عن الثورة التي غناها، ولذلك التجأ إلى الكحول ثم إلى الموت قائلاً: «لم يعد وجود شعري ضرورياً، وأنا بلا شك لم يعد وجودي ضرورياً أيضاً».

– وكتب عنه ألن بريهاك مؤلف كتاب (الأدب السوفييتي) يقول: «منحت الأغرابية أو المجلوبية يسينين ملجأ جديداً فكتب مؤلفه (موضوعات فارسية)، ثم لم يلبث ان عاد إلى الغنائية بأشعار تتألق بالصفاء والموسيقا».

٢– تحليل بعض أعماله:

١ً– أشعار يسينين: يمكن ان يعتبر هذا العمل من أعماله هجوماً على الرمزية، اذ انه يمثل العودة إلى المحسوس، إلى الطبيعي، اللذين كان يحبيهما فريق الشعراء المستقبلين، وكذلك فريق الشعراء القرويين أمثال كليوييڤ وكليتشوڤ. وكان يسينين منذ قصائده الأولى قد ظهر وكأنه المنشد الحقيقي للطبيعة والأفراح البدائية العذبة التي يصدح بها الريف الروسي. ويشعر الانسان بان المقصود ليس أديباً يحاول ان يرطب مزاجه بإلهامات ريفية، ولكن المقصود فلاح حقيقي، وهبته الطبيعة سهولة خارقة في النظم تناسم العبقرية.

ونكتشف ان قيمة هذا الفن هي قبل كل شيء في عفويته: فما من ثقافة، وما من قاعدة تتدخلان للسيطرة على الانفعال واضعافه والانحدار به إلى مستوى الكلام العادي المشترك. ومع ذلك فليس هذا الشعر تراث شعب ولا لوناً محلياً فحسب بل هو أيضاً صور وألوان غنية آسرة، وتعابير بسيطة طبيعية تتعاطف مع روح الفلاح - الموجيك - الروسي ومع روح أرضه التي تعكس روحه.

في قصيدة عنوانها «تحول، ١٩١٩» مثلاً نعثر على موهبة يسينين في ايقاظ الطبيعة واحيائها، وجعلها خطاباً بشرياً، وتحويلها بحسب متطلبات الانفعالات والعواطف. لكأنما هناك لمسة سحرية تجعل الريف، والشمس، والبركة، والقمر تتزاوج وتتجاوب مع جميع أهواء القلب البشري. ويبدو مثل هذا النجاح مستحيلاً لو لم يكن يسينين يحظى بموهبة الخلق، وأقصد خلق أجمل الصور وأروعها: وهكذا فانه لا يتراجع أمام أية جرأة تخطر له فيقارن القمر الغافي في البركة بـ«ضفدعة ذهبية»، ويصغي إلى «نباح الغيوم» ويتبع منحنى الشمس كـ«عجلة تدور خلف الجبال الزرقاء» أو انه يشير إلى صوت الريح «التي ترفع أغصان شجرة السنّدر كتنُّورة». ان هذا الاستعمال للاستعارات، وهو شيء نادر إلى حد ما في التقاليد الروسية، يستمر بلا انقطاع لدى يسينين. ويمكننا ان نلوم الشاعر على افراطه في هذه الاستعارات بلا تمييز، اذ ان بعض الصور لديه ينمُّ عن ذوق لا يُحسد عليه.

على اننا قد نجد له عذراً: أليس هذا الكلام كلامه الشخصي العفوي حتى وهو يعبِّر عن أشياء الروح أو الفكر؟ وعلى هذا لا يمكن القول الا انه شاعر رمزي على الرغم من كل شيء. ولهذه النزعة التي تظهر في بواكير قصائده مصادر دينية لا أدبية وذلك حين كان يخضع لتأثير إيمان حلولي. فكل الأشياء لديه حضورات أليفة، وكائنات حبيبة، والله لا حدود لوجوده، وقد وسعت حكمته ورحمته كل شيء.

يجد يسينين ان من البساطة التحدث عن «الفجر الذي يغسل على السطح خطمه بقائمته كأنه كلب صغير»، وكذلك الاعتراف: «اصلي امام

الأصابيح الحمراء، واعترف للجدول». ولا شك في اننا نجد في قصيدته «تحول» صدى أحداث ثورية وذلك على نوع من أنواع الايمان المسيحي. والواقع انه لا يدين بشيء إلى العقائد الجديدة. ما يهمه على الدوام هو الأمل الخالد القديم للفلاح الروسي، وانتظاره الإله الجديد وقد عبر عنه بطريقة طفولية في الإطار الخشن لأعماله بالمزرعة: «يقبل زائر جديد نحونا في موكب شيطاني. فرس تعدو في الغيوم» و«فوق الغابة سيلد القمر - وهو مؤنث ببعض اللغات الأجنبية - كليباً ذهبياً». فالثورة اذن لدى يسينين هي فقط نوع من أنواع الثأر الذي يقوم به الريف على المدينة، وعودة إلى حياة القرية والحرية، إلى الغزليات الريفية السعيدة.

٢- قصيدة اينونيا: في قصيدة اينونيا أو «القديس الذي اسمه هناك» نعثر على تطور جديد: فاذا كان يسينين يظل محتفظاً بكل ما أوتيه من فن وعبقرية لخلق الصور، فانه يدلل هنا على عزم جديد وعلى ارادة قوية في مجابهة العالم بأسره، وعلى قلب الكون رأساً على عقب، وذلك بجرأة ما تلبث ان تتحول إلى غليان صاف للكلمات، ولا تخفي اضطراب قلبه وعواطفه: هنا نلمس النزاع بين طبيعته الدينية وبين اقتلاعه من جذوره وعزلته التي يصعب عليه تحملها والتي يحاول ان ينساها باستسلامه في القصيدة لجميع النزوات، ولقلب جميع قوانين العالم والمنطق وتتابع الصور: «فمي يبصق المقدس... سأرفع يديّ الاثنتين نحو القمر وسأكسره كجوزة... وسأقسِّم أمنا الأرض كرغيف ذهبي صغير إلى قسمين». خيبة من الثورة، عجز عن التكيف مع المدن الكبرى، ثأر مطلوب في الصفاء النقي للكلمات: وسيتعاظم أمر هذا الاضطراب في أعمال الحقبة الأخيرة. ومن الفلاح لن يبقى سوى التمرد، ولكنه مع الأسف تمرد عقيم. وهكذا أصبح يسينين منشد بوهيميا أدبية كما ذكرنا آنفاً، وهو منشد انفصل على الرغم منه عن الروسيا العتيقة التقليدية، لقد أصبح شاعر حانات، ترتفع منه قهقهات كئيبة: «لعلي لا اشفق إلا على نفسي، وعلى الكلاب الشاردة»،

«في الحانة يقودني هذا الطريق في اتجاه مستقيم. . . »، «ليتجه نحوي هذا الجيش من القناني! تلزمني جميع هذه السدّادات لأحسن بها سدّروحي. . . ».

٣- **موسكو الحانات**: بهذه القصيدة انفصل يسينين نهائياً عن زمرة الشعراء - الفلاحين ومع ذلك فاننا نقع لديه دوماً على هذه الفوضى الطبيعية، على هذا الحلم المهزّ للحياة البسيطة والريفية، وقد غذيا في نفسه الغضب اليائس الذي نلمسه في قصيدته (بلاد الأوغاد).

يهرب الشاعر من الريف ويأتي إلى موسكو فيقع في آفة الادمان على المشروبات الروحية، وينتهي به المطاف إلى الانتحار على أثر اخفاقه في الحب وما أصابه جراء ذلك من حزن شديد. وتعتبر (موسكو الحانات) فعلاً انعكاساً لحالته الروحية في الحقبة الأخيرة من حياته. وفيما يلي بعض ومضات منها: «نعم! لقد قررت نهائياً هذه المرة، بلا عودة. -أقول وداعاً لحقول بلادي. -فوق جبيني أوراق مجنحة. -ولن تعود أشجار الصفصاف تهمس في اذنيّ. -والبيت المنخفض في البعد سيتهاوى من دوني. -منذ زمن طويل نَفَقَ كلبي المسكين. -في شوارع موسكو. -ولا شك في أن إلهاً ما حكم عليّ بالموت. -احبها هذه المدينة في كتاب طلاسمها. -مهما علت وجهها التجاعيد والذبول. -انها دوماً مسرنمة (تسير في نومها)، ولونها بلون الذهب. -آسيا تهوم في جميع قبابها. -وهكذا فحين يلتمع البدر في أحضان الليل وحده الشيطانُ يعرف كيف يلتمع! -أذهبُ، أذهبُ في احناء الليل ممسكاً برأسي الخفيض. -إلى الحانة التي تنتظرني في الطريق المسدود. -أية ضوضاء وأي صخب في هذا المأوى الكئيب! -ولكني طوال الليل وحتى الفجر، سأقرأ أشعاراً على المومسات. -وسأفرط في تناول الكحول بين اللصوص. -نحن جميعاً في هذه الدنيا فانون، -وشيئاً فشيئاً سيسفح شجر القَيْقَب اصفراره، -فلتتبارك اذن على مدى العصور، لانك ستزهر ثم تموت».

في هذه الأشعار اليائسة التي تكوِّن قصيدة (موسكو الحانات) عرف الشاعر كيف يعبر عن غنائيته القادرة، في احتفال من النغمات العاطفية. واتهمت الحكومة السوفييتية يسينين، وهو أكثر الشعراء مقروئية بين معاصريه، بانه عنصر تفتت وانحلال اجتماعيين. ويجسد يسينين، في صميم روسيا ١٩٢٥ وبطريقة ملموسة، مأساة الفرد العاجز عن الانحناء أمام النظام القاسي لبلد تحكمه الثورة.

٤- **بلاد الأوغاد**: وهي قصيدة مأساوية كتبها يسينين ما بين عامي ١٩٢٢ و١٩٢٣، وقد بقيت غير مكتملة، ولم تنشر سوى مقاطع منها في حياة المؤلف، بينما نشرت في عام ١٩٢٧ ضمن أعماله الكاملة. وترجمت هذه القصيدة إلى الفرنسية بعنوان (اعترافات شخص سوقي).

يبعث يسينين الحياة هنا في مظهر من أكثر المظاهر صعوبة وارهاقاً بالحياة الروسية اليومية، وذلك على أثر السنوات الرهيبة التي أعقبت الحرب الأهلية مباشرة، والتي لم تكن الحكومة خلالها تملك الوسائل الضرورية للتخلص من كارثة ترافق كل عهد انتقالي وأعني بها «اللصوصية المهنية».

تبدأ القصيدة بحوار بين تشيكيستوف، المفوض الملحق بمراقبة خط السكة الحديدية في منطقة الأورال، وأحد زملائه. ويصور هذا الحوار بحيوية ملأى بالمرارة الوضع التعيس للشعب الروسي، وما اتصف به من كسل ورجعية. ثم يجعلنا المؤلف نحضر نهب قطار من قبل رجال ينتمون إلى عصابة نوماخ، وهو شاعر قاطع طرق لا يجد مسوِّغاً للعيش في هذه الفوضى العامة إلا في تحدي المخاطر.

وينطلق رجل شرطة صيني اسمه ليساتشين في ملاحقة نوماخ، ولكن هذا يستطيع ان يهرب منه بلعبة مراوغة شيطانية. وفي النهاية يحاول نوماخ ان يحقق حركة مضادة للثورة فيجمع حوله الساخطين الذين لم يبق لديهم شيء سوى جاذبية الخطر وتذوق الانحراف. ونوماخ هو صورة طبق الأصل عن مـاخنو، قـاطع الطرق الآخـر الذي اشتـهر بأفكاره المناوئة للحكومة

السوفييتية . وعلى أية حال فان يسينين الذي لم يعرفه إلا عن طريق السماع يعيره أفكاره ونظرياته الخاصة . ويعبر نوماخ عن نفسه بسلسلة من الصور، ويرتفع في تعبيره إلى غنائية حقيقية وذلك حين يعالج هذا الموضوع الغالي على قلب يسينين وهو حب الطبيعة والقرية، وحياة الانحراف والفضائح . .

٥ً- بوغاتشيف POUGATCHEV: وهي قصيدة مأساوية بثمانية مشاهد، نشرت عام ١٩٢١ . لم ينسَ يسينين قط جذوره القروية، وباعتباره فلاحاً فقد كان شاعر الفلاحين والحقول . ولقد أراد في هذه القصيدة ان يثير تمرد الفلاحين الروس ضد الاقطاعيين . وتجري الأحداث في القرن السابع عشر تحت حكم الامبراطورة كاترين : يشعل الكوزاكي ايميليان بوغاتشيف نيران ثورة لدى سكان منطقة الفولغا . ويتم ترتيب التفاصيل بدقة وعناية : فبالاتفاق مع رفقائه عليه ان يحل محل القيصر بطرس الذي اغتيل بأمر من كاترين .

في هذه الأثناء تهرب جماعة من شعب الكالموك(٣) في اتجاه آسيا فيزيد عدد الثائرين الساخطين، وذلك بعد ان ارهقتهم بيروقراطية الموظفين الروس بما تحويه من طغيان وفساد . وتهدر عواصف الثورة، وتزين بالرؤوس المقطوعة أغصان الأشجار وأعالي الأبواب والجدران . ولكن القوات النظامية تسترد سيطرتها على الوضع . وحين يشعر رفقاء القيصر المزيف بان نتيجة المعركة لم تعد في صالحهم يلجأون إلى تسليم بوغاتشوف إلى أعدائه .

لا يظن بوغاتشوف بادئ ذي بدء ان جماعته قد خانته . ويتذكر في كآبته أيام شبابه، وعطر الحقول التي رأته يولد فيهتف : «ياإلهي! اتراها الساعة قد ازفت حقاً؟ -وهل من الممكن ان تنهار تحت الضغط كما لو انك تنوء بعبء ثقيل؟ -بالأمس فقط كان يبدو لي، كان يبدو لي . . . -ياأعزائي، ياأعزائي! وياأحبابي الطيبين!» . . . وهنا، وبهذه الكلمات الحزينة اليائسة تنتهي القصيدة .

لقد كان بوغاتشيف، كيسينين نفسه، يحلم بفردوس يقطنه ويسعد فيه عمال الأرض جميعاً. ولقربه الشديد من عصرنا كان هذا الشخص يشبه مبدعه، سواء بطبعه القاسي المضطرب أو بالحب الذي يكنه لجمال الحقول. وحين يصاب يسينين بخيبات آماله يلقي نظرة أخيرة على ماضيه: انه بوغاتشيف الجديد، انه الفلاح الطيب الذي جاء إلى المدينة، واعتقد بأنه سيجد فيها رفقاء في الكفاح، ولكنه يصدم بخيانتهم له: انها لخيبة قاسية تضاف إلى خيباته السابقات وتقوده بعد بضع سنوات إلى الانتحار كما ذكرنا آنفاً.

علوم

*** علم النفس، هذا الابن المدلل بين أبناء العلوم الانسانية، يتابع نموه السريع في مجالين: علم النفس الطفولي وعلم النفس اللساني / بقلم البروفسور الخبير بول فريس FRAISSE بجامعة رنيه ديكارت. له (علم النفس الزماني) و(علم النفس الايقاعي).***

يقولون ان علم النفس علم يافع، وهذا صحيح إلا اني أضع خطاً تحت كلمة علم لان لدى كل واحد منا معرفة عملية بالآخر وبذاته، وبالطبع فان الفلاسفة لم يتوقفوا قط عن التساؤل في طرائقهم الفكرية حول الانسان. ولكن مما يثير العجب حقاً ان علم النفس كعلم انساني لم يبرز إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وذلك أولاً في المانيا ثم في الولايات المتحدة الامريكية على نجاح منقطع النظير.

ما يزال علم النفس في فرنسا يافعاً جداً. وعلى الرغم من الدراسات القيمة التي صدرت عن مدرسة الدراسات العليا والكوليج دو فرانس، فان هذا العلم ظل حتى عام ١٩٤٨ قسماً منعزلاً عن الفلسفة. وإذا ما تساءلنا عن أسباب هذا التأخير، فاننا لا نستطيع ان نمتنع عن التفكير بان المقصود هو إرث عن الثنائية الديكارتية يرافقه جسد آلي ترك للمعلم وفكر عرف بانغلاقه الوحيد على ذاته، وهي تقاليد تداولها، على علاقات مختلفة، كل من مين

دوبيران[٤] وفيكتور كوزان[٥] وبرغسون، الخ . . . ولقد وجب على علم النفس، كعلم يتعلق بالانسان، وكعلم نواجهه في وحدته، ان يكافح كثيراً ليوجد في فرنسا . أما اليوم فان طريقه قد أصبحت سالكة إلى العقول والمؤسسات . وكان نموه سريعاً جداً .

ثمة بعض تواريخ وأرقام يمكنها ان تشير إلى ذلك . فالاجازة في علم النفس وجدت في عام ١٩٤٨ ، وتُدرَّس هذا العلم اليوم أكثر من ست وعشرين جامعة، بما يقرب من ثمانمئة استاذ في أوج نشاطهم . ومع ذلك فما يزال هناك بعض آثار تدل على تفرعات ثنائية قديمة تتعلق بالجسد والروح ما دام يدرِّس علمَ النفس في الكثير من هذه الجامعات اساتذةٌ من كليات العلوم القديمة . وبالمقابل فثمة توحيد في مركز البحوث والدراسات حيث يتجاوز عدد الباحثين مئتي باحث في علم النفس وفي علم النفس العضوي .

تغطي البحوث العلمية معظم أقسام علم النفس مع التركيز على نواح معينة . فعلم النفس الطفولي يخضع في تطوره لدراسات كثيرة ذات خلفيات مفتوحة وذلك باقلام كل من ألفريد بينه[٦] ، وهنري ڤالون[٧] وخصوصاً جان پياجيه[٨] : معرفة مراحل التطور وخصائصها، وما تحمله من اضاءة للبالغين . وتستمر دراسة الوظائف الكبرى من ادراك وذاكرة، وذكاء، الخ . . . في العديد من المخابر والمهم في هذا الموضوع ان نلاحظ تحركات العالم هنري بييرون PIERON[٩] اذ أصبح علم النفس يدعى منذ ١٩٠٨ علم السلوك أو علم العمل من غير ان يقع في مبالغات السلوكية BEHAVIORISME[١٠] . ومنذ قدر الباحثون انه اذا كان يجب الانطلاق مما يفعله الانسان – والكلام هو أيضاً الفعل – فمن الجوهري البحث عن الطريقة التي يهيء بها الانسان أجوبته لمجابهة تحديات المحيط . فـ«الكيف» يمكن ان يبحث عنها في التهيؤات الادراكية التي ترين عليها نزعتان اختصاريتان : الأولى تميز العضوي وحتى المورثي، والأخرى تعتبر الانسان انتاجاً طبيعياً . ولم يتوقف النقاش حول هاتين النزعتين على المستوى

العالمي، ولكن ظهر توافق ليؤكد ان الشخصية تتعلق بميراث موروثي تكيفه الأوساط التي ينمو الطفل فيها.

ان أكثر الميادين بروزاً اليوم في القسم العلم هو بلا شك ميدان علم النفس اللساني. والتطور الذي جرى منذ أكثر من ثلاثين عاماً يفسر ذاته اذ هو في آن تطور علم اللسانيات بحد ذاتها وتطور الاعتراف بالقوانين الخاصة للكلام الذي ليس سوى انعكاس مباشر للفكر. ولن تكون الصورة الكبيرة كاملة اذا لم أشر إلى الفرق التي تمارس علم النفس العضوي. وأذكر من بين أكثر البحوث جدة البحوث التي تتم حول السلوك المحرك، والذاكرة، والتصرفات العدوانية ونجد في هذا المجال أيضاً بحوثاً حول علم النفس الصيدلاني وأيضاً علم النفس العصابي، على اعتبار ان هذين العلمين يهتمان بالعلاقات بين الأضرار الطارئة على الدماغ والسلوكات.

* * *

لننتقل الآن إلى القسم الذي يدرس علم النفس السريري. فهو يتجاوب مع تقاليد فرنسية قديمة ما دام تيودول ريبو RIBOT[11] قد خلفه عدة اشخاص عالجوا موضوعات علم النفس من خلال الظواهر المرضية. ولقد أثر في هذا التيار خصوصاً تطور علم النفس خلال الثلاثين عاماً الأخيرة. وكان لهذا اللقاء تأثيرات في مفاهيم المرض، وأيضاً في تطبيق أكثر توجهاً فيما وراء التشخيص، نحو علاج نفساني. ويلاحظ ان البحوث النموذجية في هذا المجال نادرة، وذلك من دون شك لان علماء النفس السريريين يحتكرهم تطبيق ضروري.

والواقع أن هناك توتراً في علم النفس بين الأصيلين والسريريين، اذ ان أهدافهم ليست واحدة: فلدى البعض يُعطى الأولوية اكتشافُ القوانين العامة على مستوى الفروق في السن، والجنس، والوسط الخ... والمقصود لدى الآخرين قبل كل شيء هو الاحاطة بشخصية الفرد للاجابة عن انتظاره. وهذا التوتر واضح على مستوى البحوث، ومستوى التعليم،

حتى ولو كان معظم علماء النفس متفقين على التفكير بان التكوين السريري يجب ان يستند إلى معارف صلبة في علم النفس الاساسي. وديمومة كل منهما تكون هدفاً للمناقشات. والحق ان الطلاب هم يتمنون ان يقترب التعلم بسرعة كبيرة من التطبيق، ويسيئون الفهم حين يعتقدون ان قيمتهم المهنية تخضع لصلابة التكوين الذي يجب ألا يدخل ميدان التخصص إلا بالتدريج.

ان الصورة الكبرى لعلم النفس يجب ان تتوازن مع الصورة الكبرى لتطبيقاته. وهناك أكثر من عشرة آلاف محترف يدّعون بانهم علماء نفس. ومعظم هؤلاء العلماء يمارسون التطبيق السريري. ونعثر عليهم في المشافي، والمراكز الطبية التربوية، وحتى في مجال التطبيق الخصوصي. ويمارس البعض علومهم في المدارس، وهم علماء النفس المدرسيون، والموجهون المدرسيون، والمحترفون. وتستخدم وزارة العدل بعضهم كخبراء لدى محاكم الأطفال وأحياناً لدى محاكم البالغين. وهناك كثير من العلماء في القطاع الصناعي. وفي هذا المجال فكروا في الماضي أن يلجأوا إلى انتقاء نخبة من هؤلاء العلماء النفسانيين. وما تزال هذه الوظيفة تستعمل بخاصة في المهن حيث تتطلب ضرورات الأمان وجودها. ولهؤلاء العلماء دور كبير في تشكيل ملاكات الموظفين والعمال، أضف إلى ذلك انهم يعملون على اعادة التوجيه حين تتغير التقنيات، وهكذا فان المطلوب ليس تكييف الانسان مع العلم فحسب بل المزيد من تكييف العمل في الانسان أيضاً.

وزبدة القول ان علم النفس ينمو ويتطور على الصعيدين النظري والعملي ضمن ايقاع في منتهى السرعة. وهناك ملاحظة من شأنها تنوير مدرسي علم النفس وتتعلق بتخصص حصص مناسبة لكل من التكوينين الأساسي والعملي. وثمة معركة يخوضها جميع الناس الآن وهي الاعتراف بلقب «عالم نفساني» كاختصاص علمي يتطلب تكويناً من خمس سنوات على الأقل تضاف إليها مدد التمرين. ولهذه المشروعية

أهميتها البالغة بهدف انقاذ المجتمع من الممارسات الوحشية العديدة التي تضر بعلم النفس وتشوه صورته.

فنون

** حوار مع المخرج السينمائي تيو انجيلو بولس THEO ANGELO-POULOS، الحائز على الجائزة الكبرى للمحكمين عام ١٩٩٥ عن فيلمه الرائع (نظرة اوليس).**

يحلو للمخرج السينمائي تيو انجيلو بولس ان يقول: «أول شيء خلقه الله هو السفر، ثم أتى الشك والحنين». وهكذا فاننا لشدَّ ما نسافر على الدوام في أفلام هذا المخرج اليوناني الأصل. ذلك ان السفر لديه هو أيضاً أفضل وسيلة لفهم «الآخر»، والقبول بالاختلافات والفروق، وهو السبيل الوحيد أيضاً لاكتشاف الذات. وحين نسائل العالم - لنحلم به بشكل أفضل -، وحين نسائل التاريخ والماضي بلا انقطاع، فقد نتمكن من حسن الامساك بالحاضر، ونعيد علاقتنا بالبراءة الأصلية وبهذا الايمان الذي يقدر على خلق ما لا يوجد». ومع ذلك فان مخرج (نظرة اوليس) - وهو الفيلم الذي نال الجائزة الكبرى للمحكمين في مهرجان كان ١٩٩٥ - لم يكن قط على مثل هذا الحنين والتنور مع عجزه بخاصة عن فهم المأساة البلقانية وتفسيرها.

نستعير هنا بيتاً من احدى قصائد الشاعر الفرنسي الكبير جواشان دو بيليه DU BELLAY (١٥٢٢ - ١٥٦٠) فنقول: «تعيس من قام كانجيلو بولس - لا كأوليس - برحلة اكتنفها الحزن الشديد...». ذلك اننا نجد في هذه (الاوذيسة) الجديدة، مع كل ما فيها من روعة وجلال، مخرجنا الشاب، وقد أحاط بأفكاره الغموض، يطوف بلاد البلقان للبحث - سدىً وأسفاه - عن هوية هذه المنطقة الذبيح ووحدتها في ضياعهما معاً.

مخرج امريكي ذو أصل يوناني يعود إلى مدينة بتوليمايس، مسقط رأسه في بلاد الاغريق، ليبث بشكل مميز أفلامه الهادفة العنيفة. ولكن هناك شيء يشغل هذا المخرج - الذي يجسده في الفيلم الممثل هارفي كيتيل

HARVEY KEITEL- وهذا الشيء هو العثور على ثلاث بكرات اسطورية - لم يسبق لها ان ظهرت - للفيلم الأول الذي التقطه في البلقان الأخوة الثلاثة ماناكيا، يناكيس، ميلتوس. وكما فعل مخترعا السينما الاخوان الفرنسيان لوميير LUMIÈRE فقد تسلق الاخوة الثلاثة بعزم واصرار منطقة في مطلع القرن، من دون ان يهتموا بالحدود ولا بالتمزقات القومية والعرقية. بكرات وصور ضائعة - ولكن اتراها وجدت حقاً؟ - قاد البحث عنها بجنون هذا المخرج إلى سلوك الطرق البلقانية التي أدماها التاريخ بمعناه الكبير في ماضيها وحاضرها.

رحلة طويلة بسيارة اجرة، وحافلة، وقطار، ومركب، وزورق من كوريتزا بألبانيا إلى سكوبيا بمقدونيا، ومن بوخارست إلى كونستانزا برومانيا، ثم على نهر الدانوب حتى بلغراد وأخيراً سراييڤو... ولعل في هذا ما يسوّغ صعود الزمن والعمل على الذاكرة والتفكير لا اتجاه التاريخ وضياعه... على ان اوليس انجيلو بولس لا يعثر في النهاية -في نهاية الطريق- على «مرفأ أمين»، بل يعثر على سراييڤو وهي نهاية العالم المتفجر الذي تسوده الظلامية وترين عليه الفواجع المعقدة واللامعقولة. ويتنهد هذا المخرج الكبير ويتمتم: «يبدأ عصرنا وينتهي في سراييڤو، وكما قال تي. إس. إلبوت: «حين تختلط البداية بالنهاية فان التاريخ لا يعلمنا شيئاً».

• هل أوليسُك مخرج ويدعى «أ» على اعتبار ان الـ«أ» ترمز إلى أول حرف من اسمك «أنجيلو بولس»؟

- المسألة مسألة ابجدية وسيرة ذاتية أيضاً. كل مخرج يتذكر المرة الأولى التي نظر فيها عبر عين الكاميرا الصغيرة. وطبعاً لا يتساوى اكتشاف السينما باكتشاف العالم. ولكن يأتي الوقت الذي يصل فيه المخرج إلى الشك بكفاءته الشخصية في رؤية الأشياء. وهو لا يعود يدري هل ما تزال نظرته تتسم بالصحة والبراءة!.

• نظرتك لم تكن قط على مثل هذا التوتُّر.

– انها لرحلة مغرقة في الحزن قام بها المخرج «أ». وتبقى تساؤلاته مع الأسف بلا أجوبة. في الماضي كان يمكن أحياناً اعطاء أجوبة، ايجابية أو حتى سلبية، ولكنها تفسح مجالاً للأمل على أية حال. واعتقد ان كل شيء الآن مغلق من جميع الجهات. ولم يعد هناك اتجاه للتاريخ الذي يجري تحت عيوننا في البلقان. واستعير عنوان أحد أفلامي السابقة فأقول ان «المنظر حقاً ضبابي». ولم يعد لدينا مفتاح القراءة. ولم يعد هناك باب اتصال ما بين الناس، ما بين الشعوب.

• يقول «أ» في الفيلم: «لا أريد ان أبرهن على شيء».

– وأنا أيضاً كذلك. فتاريخ بلاد البلقان كان على الدوام ومنذ قرون ملفعاً بالألغاز. ويستمر النزاع هناك منذ القرن الرابع عشر، منذ الغزو العثماني. واليك هذه النكتة التي تلخص التشابك المعقد والمؤلم للأعراف والديانات: ذات يوم اكتشف صحافي اجنبي مبولة تقع في وسط ساحة بقرية من قرى البوسنة. وحين يمر أمامها بعض السكان فانهم يرسمون اشارة الصليب، بينما ينحني البعض الآخر على الطريقة الاسلامية، الا انهم جميعاً يظهرون احتراماً يثير الدهشة. وحين سأل الصحافي عن المكان قالوا له ان هذا البناء كان في القرن الثاني عشر معبداً اورثوذوكسياً، وانه قد تحول بعد قدوم الاتراك إلى مسجد، ثم عاد في عهد النمساويين فأصبح كنيسة كاثوليكية، وباستلام الماريشال تيتو الحكم، وكان مناوئاً لجميع الديانات، صنعت منه السلطات مبولة. . . وتبين هذه الأشياء غير القابلة للتفسير ان المشكلة تستطيل على نزاعات جذورها تضرب في أزمنة سحيقة القدم.

• حين اطلقت «أ» في هذه المغامرة، هل كنت تعرف ان نظرته إلى البلقان ستكون مشوشة وضائعة إلى هذا الحد؟ أو ان الشك في أثناء التصوير الميداني قد تكثّف إلى درجة لم تعد تعلم معها ماذا يقول، وماذا يبين؟

- في بداية المشروع كنت أقل يأساً. وكبطل الفلم أحببت أنا أيضاً ان أفهم: لِمَ هذه الحرب؟ حاولت. وخيل إليّ انني وصلت إلى بعض اليقين. الآن لا أملك حتى هذا البعض... ان الفيلم يبرز لنا ببساطة حالة الأشياء. وما رأيته وسمعته هو أسوأ مما قيل عنه. وصدقني ان فيلمي أكثر شاعرية مما هو عليه الواقع. وهنا يبرز اليأس، ولكنه ليس شاملاً. وذلك لان «أ» سيتابع رحلته. ويحس المرء أحياناً ان الفيلم يتبع خط سير (الاودنيسة).

ولكن بينما صوَّر هو ميروس العودة إلى (إيتاك)، فان «أ» قد انطلق من جديد في سفر إلى البحر. و«نظرة أوليس» هو قبل كل شيء فيلم عن هذه المغامرة الانسانية التي لا تنتهي أبداً.

• السفر اذن هو دوماً ضرورة؟

- قال أحد شعراء الاغريق: «لا يهم الهدف، بل السفر ذاته». لقد دخل اليوم مرحلة تحول. لم يعد الناس يرون بوضوح، ولكن ذلك لا يعني اننا بلغنا مرحلة الموت. نحن في النهاية موجودون بقاعة انتظار، وعلينا ان نستفيد من هذا الانتظار لتغذي تفكيرنا. علينا ان نسافر، ومنذ (الاوذيسة) تبدو معظم الرحلات مبادآت. الرحيل أو السفر عندي ضرورة مطلقة، وذلك لكي نؤسس ذات يوم حلماً جديداً.

• لا نرى مخطط ذلك في فيلمك. فـ«أ» يظل يبحث عن البراءة الضائعة في النظرة السينمائية الأولى التي حملها الأخوة ماناكيا عن بلاد البلقان. وهو أيضاً من يظل يبحث عن تناغم هذه البلاد ووحدتها، وقد تمزقت كلها وضاعت. أليس من السذاجة ان يعتقد الانسان انه قد مرت أزمنة سعيدة على هذه المنطقة التعيسة؟

- الواقع ان هذه المنطقة لم تمر قط بمرحلة هدوء واستقرار شاعرية. على انه وُجد حلمٌ قابل للتحقيق. ففي عام ١٩٢٠، وعلى أثر حرب التحرير ضد الأتراك، دعا شخص يوناني اسمه ريغاس فيريوس RIGAS FEREOS إلى ايجاد «ولايات متحدة بلقانية» في المنطقة. ولو تحقق ذلك -

أو اذا تحقق في المستقبل (؟) - لكان بالامكان تحاشي جميع هذه النزاعات والصراعات الهمجية، ولامتنع على الأقليات في كل البلدان ان تشعر بأنها مرفوضة ومستبعدة . . .

• وجب على الفيلم ان ينتهي في سراييفو . . .

- نعم، سراييڤو، وذلك لانها مكان رمزي، وتركيز على هذا الجنون الشامل حيث لا توجد ذرة من العقل أو المنطق. ومع ذلك، فهنا، في سراييڤو، يتقرر مستقبل القارة الأوروبية وقيمها.

- (قام ببطولة الفيلم الممثلة مايا مورغن شتيرن والممثل هارڤي كيتيل) -

•• *الرسام الايطالي الكبير جيورجيوني (٧٨ / ١٤٧٧ - ١٥٨٠) GIORGIONI، نبذة عن حياته وتحليل بعض لوحاته.*

لا نعرف الشيء الكثير عن حياة هذا الرسام الشهير الذي اتخذ اسم جيورجيوني بدلاً من اسمه الأصلي جيورجيو داكاستيل فرانكو GIORGIO DA CASTEL FRANCO. واننا لنجهل في الواقع اسمه الحقيقي الكامل وإن اعطاه معاصروه لقب زورزي ZORZI، ولم يصبح جيورجيوني أو «جورج الكبير» الا بدءاً من عام ١٥٤٨ وذلك بلوحته (حوار حول تصوير پاولو پينو). واختلف المؤرخون كذلك في التاريخ الحقيقي لولادته أهو عام ١٤٧٧ أو عام ١٤٧٨؟

في عام ١٥٠٧ رسم لوحته لأحد قصور الدوقات - وقد ضاعت مع الأسف -، كما رسم لوحات جدارية كبيرة لقصر آخر. وتثبت رسالة مؤرخة في ٢٥ تشرين الأول ١٥١٠ من المركيزة ايزابيل ديستـه إلى تاديو ألبانو ان المركيزة قد أنبئت بوفاة جيورجيوني، ويؤكد جواب ألبانو في ٧ تشرين الثاني: «ان زورزي المذكور قد مات من الاجهاد والطاعون معاً».

وبحسب أقوال زميله ڤاساري فان جيورجيوني كان انساناً مهذباً ولطيفاً تفتنه الأحاديث الأنيقة والموسيقا الجميلة، وانه كان يتردد في البندقية على الأوساط الرفيعة والمثقفة على الرغم من انغلاقها . . .

ليس من السهل تحديد أعمال هذا المعلم وتصنيفها بالنظر إلى قصر حياته الفنية. والمعتقد بشكل عام ان الأعمال التالية تنتسب إلى مرحلته الأولى وهي: (العائلة المقدسة، متحف واشنطن) و(المحادثة المقدسة، مدينة البندقية) و(تعبد الرعاة، متحف واشنطن). وتبين هذه اللوحات ان الرسام كان ما يزال مرتبطاً باتجاه مدرسة الاربعمئة QUATTROCENTO، وباتجاه الرسام جيوڤاني بيلّيني BELLINI خصوصاً، وكذلك باتجاه الرسام سيما CIMA. كما نلاحظ لديه بعض التأثر بمدرسة الالماني البرخت دورر DÜRER وعدد من فناني البلدان الشمالية. على ان جيورجيوني كان قد بدأ يهتم أكثر منهم جميعاً بالمنظر الطبيعي كما نجده على عمقه ورحابته في لوحته (تعبد الرعاة). ويسربل هذا المشهد الجميل ضوءٌ جديد، بينما فريق الوجوه، وقد انتحى الجهة اليمنى ليتيح للمنظر ان يظهر، يطفو ثم يتلاشى في الظل العميق للمغارة.

وتتحدد سمات هذه الطريقة الأولى لدى جيورجيوني في محتوى لوحته (يهوديت، متحف الايرميتاج بسان بترسبورغ)، وكذلك في أسلوبها. ويبدو الوجه هنا ذا ايقاع سلس ودقيق فيه لمسات من فن ليوناردو دافنشي. ويقع هذا الوجه في فسحة محدودة من مقدمة اللوحة، وتمتد اشراقته حتى الخط الذي يقاطعه أفق وردي على برتقالي. ويتحقق اتحاد الوجه مع المنظر بالضوء الذي يغمر الألوان ويتسرب إليها، وبذلك يبني ويبرز الأشكال التي تتداخل وهي تذوب في غبار ذهبي.

في عام ١٥٠٦ رسم جيورجيوني لوحة (لورا، متحف ڤيينا). وقد اتسم تنفيذها بالبساطة الفائقة والقدرة العظيمة على التركيب، وتبين لنا الرسام وقد تحرر الآن من جميع التأثيرات التي طبعت أعماله الأولى. وتتفتح رحابة نضجه الفني في لوحته الرائعة (العاصفة، متحف البندقية). وتمثل هذه اللوحة، وهي ذات مقياس وسط، جدولاً، وبعض الاطلال المهيبة، واشجاراً ثم في البعد قرية تحضنها سماء عاصفة، يقاطعها لمعان

الصاعقة. إلى يسار اللوحة وفي المقدمة يقف جندي فتى وإلى يمين اللوحة امرأة عارية جميلة وقد جلست على حجر متوسط الارتفاع وعلى ظهرها قماشة بيضاء وهي ترضع وليدها. ومن دون ان نبحث عن الايحاءات الثقافية والرموز الأدبية التي دفعت جيورجيوني إلى معالجة هذا الموضوع الجديد، يمكننا ان نؤكد ان الخصم الحقيقي للعاصفة هو الطبيعة، بظواهرها العفوية وتجددها الدائم والمقلق، هذه الطبيعة التي يشكل الانسان قسماً منها إلى درجة يصبح معها أحد مظاهرها المتحولة، ثم ان الانسان الذي يهدده هبوب العاصفة لا يتخلى ولا يغفل عن حواره الدائم مع نفسه.

اما فيما يتعلق بلوحة (الفلاسفة الثلاثة، متحف ڤيينا) فلقد أثيرت حولها مسألة التيارات الفلسفية التي ظهرت في مطلع حقبة الخمسمئة -CINQUECENTO والنزعات التي سيطرت على جامعة پادوڤا. ويرى الناقد آ. فيرّيغوتو (١٩٥٣) في هذه اللوحة المراحل الثلاثة المتعاقبة لفلسفة ارسطو. يقف الفلاسفة الثلاثة جامدين بكل ما يملكونه من عظمة وجلال وذلك ضمن زينة مؤلفة من تجويف صخرة وشجيرة أوراقها خفيفة في أول نموها، ومن شجرة عارية تتقاطع مع السماء الصافية، ومن عوسجة كثيفة. وهي أشياء ترمز إلى الأعمار التي تمر بها حياة الانسان. وعلى هذا كله يرين صمت غامض ينتظر الاجابة عن سؤال ملح وخطير، وتنبض هنا الروحانية التي يمكن ان تولد من موضوع دنيوي لا يمت إلى الدين بصلة، وبذلك ينتصر الروح الكوني الذي كشفته وانعشته الأنسيَّةُ الافلاطونية الجديدة.

ونعثر على الأسلوب الذي يجمع بين الطبيعة والوجه الانساني في لوحة جيورجيوني الرائعة واسمها (ڤينوس النائمة، متحف دريسدن) وذلك في الخط المتموج والمغرق في الصفاء لعري هذه الإلهة الحسناء - إلهة الحب والجمال - ترافقه الطراوة الشاعرية في منحنيات التلال. الإلهة نائمة في حضن المنظر، وهي تشكل عنصره الرئيس، وقد غمرها ضوء المغيب الذي يلطّف من ايقاعات جسدها العاجي الطاهر ويدفئ مفاتنه البارزة. وقد لجأ

الرسام الشهير تيسيانو، وكان تلميذ جيورجيوني في تلك الحقبة، إلى قطع حبل هذا الصمت باضافة مجموعة من البيوت إلى هذا المنظر في خلفية اللوحة، كما لا نشك بأنه اضاف في مقدمة اللوحة القماشة ذات الانعكاسات الفضية اللامعة التي استلقت عليها ڤينوس، ومن الصعب حقاً، ومن هذه النقطة ذاتها، ان نحدد مدى اسهام تيسيانو في اتمام هذه اللوحة.

نصل إلى لوحة (الحفلة الموسيقية الريفية، متحف اللوڤر) وهي تقدم لنا مثلاً صارخاً من أمثلة التخصيص المقلوب. فثمة مؤرخون عديدون يرون ان هذا العمل، شأنه شأن لوحة (المرأة الزانية، متحف غلاسكو) يجب ان ينسب ابداعه إلى تيسيانو وحده. ومع ذلك فان الانسيابية السرية التي تربط بين الموسيقيين وهما في حالة تأمل والحسناوين اللامباليتين بالمنظر المنتشي تحت أشعة الشمس الغاربة في يوم ارتفعت حرارته كثيراً لا يمكن ان تكون إلا من صنع رسامنا العبقري جيورجيوني، وكذلك شأن الألوان المتماسكة ما بين حمراء وصفراء وشفافية المادة التصويرية التي حصل عليها الرسام من التماع الاصباغ. وجُلُّ ما نستطيع ان نقبله بهذا الصدد هو ان يكون تيسيانو قد انهى هذا العمل الذي لربما تركه جيورجيوني من دون اكتمال.

ومنذ ان بدأ رسامنا يرسم حتى المراحل المتقدمة من أعماله التي تحرر فيها بخياله المبدع من أية هيمنة اكاديمية، نلاحظ انه قد حمل إلى العالم خطاباً جديداً. ولربما لكي يتم التعويض عن قصر حياته وندرة أعماله، تأثر بهذا الخطاب اتباع كثيرون، واذا كان هؤلاء الاتباع قد خففوا من المعنى المبتكر في شاعرية المعلم أو حولوا الاتجاه الخلاق فيها، فانهم مدينون له هم واتباعهم بولادة ما يسمى بـ«الرسم الحديث».

هوامش

(١) ريتشارد فون كرافت ايبينغ (١٨٤٠- ١٩٠٤) طبيب ألماني للأمراض العقلية والنفسية. نشر أعمالاً هامة حول الانحرافات الجنسية وعلم الجريمة، أشهرها (مرض النفس الجنسي، ١٨٨٦).

(٢) ايزادورا دنكان: راقصة امريكية (سان فرانسيسكو ١٨٧٨- نيس ١٩٢٧) كان لبحوثها وابتكاراتها، في مواجهة التقاليد الاكاديمية والأشكال الاتباعية للباليه، تأثير كبير في تطوير الرقص الحديث.

(٣) الكالموك KALMOUKS: شعب مونغولي يعيش في منغوليا الروسية، وفي منطقة التشين يانغ. استوطنت احدى قبائله عام ١٦٤٣ منطقة الفولغا المنخفضة. وقد شكل السوفييت لهذا الشعب جمهورية مستقلة، مساحتها ٩٠٠, ٥٧كم٢ وعدد سكانها ٠٠٠, ٣٢٠ نسمة، وعاصمتها ايليستا ELISTA.

(٤) مين دوبيران MAINE DE BIRAN: فيلسوف فرنسي (١٧٦٦- ١٨٢٤) ذو نزعة روحانية.

(٥) فيكتور كوزان VICTOR COUSIN: فيلسوف ورجل سياسي فرنسي (١٧٩٢- ١٨٦٧) ذو نزعة روحانية، مؤسس الانتقائية ECLECTISME وهي مذهب فلسفي يأخذ من الفلسفات أفضل ما فيها. عضو في الأكاديمية الفرنسية.

(٦) الفريد بينه ALFRED BINET: عالم نفساني فرنسي (١٨٥٧- ١٩١١). أسس علم النفس التجريبي بفرنسا وأوجد طريقة الاختبارات TESTS على المستوى الفكري (مقياس بينه- سيمون).

(٧) هنري ڤالون HENRI WALLON: عالم نفساني فرنسي (١٨٧٩- ١٩٦٢). له أعمال هامة حول نمو نفسية الطفل (التطور النفساني للطفل، ١٩٤١) ومشروع لاصلاح التعليم مع العالم لانجوفان.

(٨) جان بياجيه JEAN PIAGET: عالم نفساني سويسري (١٨٦٦- ١٩٨٠) سلط الأضواء على مراحل النمو الثقافي لدى الطفل، وأسس مبحث العلوم المورثية.

(٩) هنري بييرون: عالم نفساني فرنسي (١٨٨١- ١٩٦٤). أحد مؤسسي علم النفس العلمي في فرنسا (الاحساس دليل الحياة، ١٩٤٥).

(١٠) السلوكية: نظرية تقول بان دراسة سلوك الانسان والحيوانات الظاهر هو موضوع علم النفس الحقيقي.

(١١) تيودول ريبو: عالم نفساني فرنسي (١٨٣٩- ١٩١٦) أحد مؤسسي علم النفس التجريبي بفرنسا.

كتاب الشهر

ملاحـم آسـيا الوسطى الشفوية

ميخائيل عيد

بين الملاحم والأساطير والحكايات الشعبية وبين الريح أكثر من وجه شبه.. إنها والريح لاتعرف الحدود الطبيعية أو البشرية التي اصطنعها الناس على الأرض، وهي تحمل شيئاً من عبق المكان الذي تنتقل منه إلى المكان الذي تنتقل إليه لتأخذ من هذا المكان الأخير شيئاً من العبق، وربما الوهج، إلى المكان الذي، يليه.. فالملاحم والأساطير والحكايات والريح في سفر دائم.. والتفاعل بين الكائنات والأمكنة ينطلق من الأزل وسيمتد إلى الأبد.

ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة، له العديد من المؤلفات.

أما تقسيم الأرض إلى قارات جغرافية، وبالتالي إلى مراكز حضارية فمسألة شكلية لم يلتزم بها الناس التزاماً صارماً في غابر الأيام ولن تكون ملزمة في المستقبل.. إن كل مااخترعه الانسان يكسر أطواق الصرامة الإلزامية المزعومة.. فالتجار في الماضي عادوا إلى بلدانهم لابالبضائع وحدها بل حملوا فوقها وبين ثناياها الكثير مما سمعوا ورأوا.. ومثل ذلك فعلت جيوش الغزاة، وسفارات الملوك والأباطرة، وهجرات الفقراء الجياع الباحثين عن لقمة أو شربة.

وتوالت الأحقاب، قامت حضارات «مركزية» وقامت توازنات حضارية، تبدلت الأماكن المركزية في إطار القارة الواحدة أو عبر القارات.. لكن الاستقطاب أو التمركز لم يكن شاملاً أو مطلقاً في أي زمان أو أي مكان... وربما كان أحد أحلام الإنسانيين الكبار أن يصبح كل مكان هو المركز وهو الطرف في آن.

أما السؤال: متى ومن أين انطلق ركب الحضارة، وإلى متى وإلى أين تمضي الحضارة؟ فسيبقى لغزاً.. وإذا أمكن تحديد الماضي فإن المستقبل لاحدود له إلا الفناء الشامل.. وحينئذ لن تكون أسئلة، وحيث لاتكون أسئلة لاتوجد ملاحم وأساطير وحكايات وقصائد.

كتاب نورا تشادويك وفيكتور جيرمونسكي «ملاحم أسيا الوسطى الشفوية» الذي ترجمته رباب ناصيف وصدر عن وزارة الثقافة في دمشق في ٣٣٥ صفحة يحكي لنا حكاية الحياة وهو يحكي حكاية الملاحم في أمكنة تربطنا بها نحن العرب أكثر من رابطة، ومع ذلك لانعرف عنها وعن أهلها الكثير، لأن أنوار «المركزية» الغربية قد شدّت أبصارنا غرباً، فذهلنا عما حولنا حتى خيل لنا أن جهات العالم كلها صارت غرباً.

مؤلفا الكتاب لايزعمان أنهما ينقلان ملاحم «مركز» حضاري ولاينفيان أو يستبعدان تأثر مايتكلمان عليه بالتيارات العالمية، إن مايؤكدانه هو أن للشعوب التي عاشت ومازالت تعيش في هذه الأمكنة أساطيرها

وحكاياتها وملاحمها وقصائدها البطولية وغير البطولية. . كيف لا. . وهذه الشعوب، كغيرها، قد كان لها رعاة، وسلاطين، ولصوص، وعيارون، وكانت لها آلهتها وأبطالها. . .

يطلعنا ناشر الكتاب قبل ترجمته على أن الجزء الأول من الكتاب هو للدكتورة نورا تشادويك وهو طبعة ثانية «مع تعديلات صغيرة» أما الجزء الثاني فهو للبروفيسور جيرمونسكي. . وينشر لأول مرة. . (ص٥)

عنوان الجزء الأول هو «الشعر الملحمي عند الشعوب التركية في آسية الوسطى» وتستهله المؤلفة بمقدمة توضح فيها أن دراستها «ستشتمل على القبائل التركية لجبال الألتاي والسيان وتيان شان وأودية ينيسي العلوي والأوب والاريتش والسهوب المتداخلة وسهوب حوض الأرال وبحر قزوين، والقبائل التركمانية لإيران الغربية». أما الياكوت «الأكثر إثارة» فسيشار إليهم إشارة عرضية بسبب من «نقص المادة» أما بعد التطورات الثقافية فالأسلم التحدث «في الأعم الأغلب» عن الأدب المحلي والأغاني المحلية في الزمن الماضي. . لكنني لا أشك في أن الكثير ظل دون تغير في أكثر الأنحاء التي يمكن الوصول إليها في الجبال والغابات»(ص٩).

ثم تتحدث المؤلفة بإيجاز عن أماكن توزع هؤلاء الأتراك وتؤكد: «مايعرف عن تاريخ الشعوب التركية قليل باستثناء علاقاتهم مع الصين في الشرق واتصالاتهم مع أوروبا في الغرب. كما أنه لايمكن تمييزهم بشكل واضح لدى الكتاب الأوربيين عن المغول والتونغو. مع ذلك فإن جميع معلوماتنا تبرهن على أن حضارة الأتراك كانت في الماضي على مستوى أعلى مما هي عليه في وقتنا المعاصر». والحضارة القديمة على نهر ينيسي «تبدو أنها امتدت طوال الألف الأول قبل الميلاد»(ص١٣). وقد صار سهلاً الاستخفاف «بشعب عظيم وحضارة عظيمة اختفت من الخارطة منذ ألف سنة ونسيها التاريخ تقريباً. فالمؤرخون الغربيون لم يقدروه حق قدره، ذلك التأثير الثقافي للبوغور الأوائل. لكن في هذا المجال يكون التراث المحلي

أكثر تأكيداً من صفحات مؤرخينا، وفي مجموعات الأغاني الملحمية الرئيسية للأتراك سنرى أنه يعزى الدور القائد في حضارة الشرق لليوغور الذين تعد ثقافتهم المادية الرفيعة وسياستهم المتقدمة وعاداتهم المحبة للصداقة مصدراً للعجب لدى المغني القرغيزي البدوي»(ص١٤)

ويمكن أن «نتبين شيئاً من العظمة والشكلانية اللتين سادتا في القصور البدوية زمن جنكيز خان وحتى القرن السابع عشر من أعمال رحالة القرون الوسطى الذين قاموا بزياراتهم في مهام دبلوماسية وتبشيرية وكذلك من السجلات اللاحقة للمؤرخين الروس» . لكن هذه السجلات «لاتعرف دائماً تفريقاً واضحاً بين الأتراك والتنغو والمغول»(ص١٥) ومن المحتمل «أن تكون سلالة المنغول الأساسية قد شكلت العنصر الأصفر من الجماعات الكبيرة التي زحفت معاً ككرة ثلج ضخمة تحت قيادة وعبقرية جنكيز خان وأتباعه المباشرين وكان الأتراك، بدون شك، هم الشعب المسيطر بين تلك الشعوب التي اتصل بها الرحالة الأوربيون في حين أن أولئك الذين احتلوا الصين ربما كانوا من التونغو .

لقد أعمت الآثار المدمرة للهجمة التتارية على أوربا الشرقية أبصارنا عن الإنجازات الفكرية العظيمة لقادتها في كل من ميدان التنظيم وعلم الحرب رغم أن تسامحهم الديني كان معروفاً في زمن كانت أوروبا فيه غارقة في التعصب . كذلك كانت كياستهم الاجتماعية مدهشة بالقدر نفسه» . «إن آداب السلوك الدقيقة والمفصلة كانت آية من آيات الزخرفة الشعرية بل مرآة تعكس صادقة عادات القصور البربرية، حيث يضفى على مسائل تافهة كهذه السمو الوظيفي»(ص١٦) .

وقد يكون وضع النساء أرفع «مما قد يبدو عند النظرة الأولى رغم أن جزءاً كبيراً من العمل الشاق يقع على عاتقهن . وقد ذكر عموماً أن وضعهن كان أكثر رفعة بين البدو»(ص١٨) . أما عن الثقافة المادية فلم يكن لبدو السهوب «من المباني سوى الخيام» لاصناعة «أما الزراعة فقليلة وهي فقط في

مناطق معزولة». وكان الحصان عزيزاً على البدوي الأسيوي «ويقال إنّ التركمانيين كانوا مولعين بشكل خاص بسرد القصص وترديد الأغنيات عن أحصنتهم»(ص١٩). والتركماني يعتني بتربية حصانه مبدياً عظمة في «تجهيز سرجه في حين يكون هو بثوب بال خلق يجعله يشكل تناقضاً غريباً مع جواده المزين أجمل زينة» والحصان «قد يكون فعلاً هو البطل الحقيقي لقصائد الإبكان القصصية»(ص٢٠). «إن تفوق الأحصنة التركية وفروسية فرسانها جعلت جيرانهم الأكثر تحضراً في الجنوب فريسة سهلة لغاراتهم»(ص٢١). أما الثقافة الإسلامية فمن الصعب أن نفترض أنها «قد حلت محل التقاليد المحلية تماماً، حتى لدى الشعوب التركية التي اعتنقت الإسلام». وبقيت الشعوب التركية «سيدة فن الارتجال بلا منازع». «كما أن فن الحفظ كان موضع عناية بينهم أيضاً»(ص٢٢). وكان رواتهم المحترفون «مشهورين بذاكراتهم المتخصصة ودقة نقلهم للتراث» ويحفظ «التاريخ الغابر لقبائلهم»(ص٢٣).

يخبرنا رادلوف أن الكثير من أشكال الشعر «كانت معروفة لديهم» كما كان «لديهم مجموعة رائعة من أدب التراث البطولي» ويبقى الشكل الأدبي «الأكثر صقلاً لدى الشعوب التركية في الزمن الحديث هو الشعر الطقسي الدرامي»(ص٢٥).

أما الترجمة فلا تستطيع «أن تنتج إلا صورة هزيلة فقط عن الأصل» ولابد من أن «يكون هناك شيء مفقود، بل ربما أسيء تفسيره في بعض الأمثلة أثناء الترجمة، خاصة عند النظر إلى الشعر الذي يتعلق بعالم الأفكار الشامانية، وهو بالنسبة لنا أكثر غموضاً بكثير من الشعر والحكاية البطولية»(ص٢٧٨).

أما الآلات الوترية الكثيرة فتستعمل «على نطاق واسع لمصاحبة الشعر القصصي وأنواع الشعر الأخرى»(ص٢٨). ويستخدم الطبل والدف والمزمار «وقيثار اليهودي في الأعمال الشامانية»(٢٩)

تحت عنوان «الشعر والقصة البطوليان» تذكر المؤلفة «أن الشعر القصصي واسع الانتشار وموضع الرعاية بين القبائل التركية في جبال وسهوب آسية الوسطى، مع ذلك لم يكن تطوره موحداً منتظماً». وصيغته «الأكثر تطوراً» عند القرغيز في جبال تيان شان وخاصة في المنطقة المجاورة لبحيرة «ايسيك ـ كول» وسجل شعر كثير «لابطولي» «بصيغة متقنة» لدى قبائل «سهوب وأودية روافد ينيساي الأعلى. ولم تكن الصيغتان منفصلتين تماماً». والحكايات «في جبال الألتاي والسايان هي في الأغلب أقصر وموضوعها أكثر بساطة من حكايات جبال تيان شان أو وادي ينيساي»(ص٣١). وأهم «مجموعة من الشعر البطولي القصصي أو الملحمي هي تلك التي سجلها رادلوف عن قرغيز الماضي». ومن حيث الطول وشكل القصائد المتقدم وطبيعة الموضوعات والواقعية وصقل الأسلوب «فإن شعر القرغيز تجاوز وإلى حد بعيد أي شعر بطولي أطلعت عليه لدى أي من الشعوب التركية الأخرى». والقرغيز يتخصصون «في الشعر الملحمي» ويركزون «اهتماماً خاصاً على الأسلوب المكتمل والمصقول»(ص٣٣).

«جمع رادلوف القصائد القصصية التي سجلها عن القرغيز في ثلاث سلسلات تحكي عن البطل المسلم ماناس والبطلين الوثنيين، جولي وايرتوشتوك» السلسلة الأولى هي الأضخم «وفي العديد من النقاط الأكثر أهمية» وثمة سبع قصائد تحكي «عن ولادة ماناس من قبيلة ساري ـ نوغاي، وهو أعظم أبطال القرغيز، ثم طفولته المبكرة، منافسته مع بطل اليوغور ايركوكشو وحربه مع الكالموك، زواجه من كانيكاسي ابنة الخان تيمير، ثم موته ودفنه وانبعاثه إلى الحياة»(ص٣٤).

والدماناس هو جاكيب باي أو جاكيب خان لم يرزق ولداً فصلى إلى ربه أن يرزقه ابناً:

«بطلاً يدمر النويغوت» «بطلاً يدمر رجال الكوكاند» ويدمر السارات

والقوزاق «بطلاً يدمر القرغيز. الذين لايكفون عن التسول وهم لايشبعون» واستجيب الدعاء ومنحه «الأنبياء الأربعة الكبار اسم ماناس». وتمنت له الوفود أمنيات كثيرة. . (ص٣٥)

«عندما أصبح أميراً دمّر أبنية الأمراء» «وكان الصينيون يقيمون في كاشغار فطردهم إلى تورفان، وحين أقاموا في تورفان طردهم إلى آكسو» (ص٣٦).

بطل القصيدة الثانية «هو آلامان بيت» الملقب «شبيه النمر» وهو مغولي وثني المولد هداه إلى الإسلام الأمير اليوغوري ايركوكشو. . ينضم إلى ماناس ويتآخيان. . وفي القصيدة إشارات إلى العادات «المحلية ونماذج السلوك الأصلية». وتحكي القصيدة الثالثة عن «المعركة بين ماناس وايركوكشو» وزواج ماناس ثم موته وانبعاثه (ص٣٨). إنها قصيدة «غريبة بمجملها» وثمة مايدعو «إلى الاعتقاد بأنه تم دمج عدد مختلف من النسخ دون كبير مهارة أو عناية بغية تجنب التناقضات والتراكيات، ولعل ذلك هو السبب الرئيسي في غموض القصة». وتليها قصيدة «بوك مورون» وهي مكرسة «لوليمة جنائزية فخمة أُلحقت بسباق خيل وألعاب» (ص٤٠)

وتستعرض المؤلفة القصيدة، مبرزة العناصر المكونة لها من وصف الأبطال، ومنافساتهم وملابسهم (ص٤١) وتحكي حكاية الغدر بماناس وإنقاذ زوجته له. . ثم تعرض القصيدتين اللتين تحكيان حكاية ابن ماناس وحفيده. . (ص٤٢)

«القصيدة الثانية العظيمة أوالسلسلة الموجودة في مجموعة رادلوف هي عن البطل جولوي الكارا ـ نوغاي، أمير الكالموكي، ابن نوغاي باي أمير «قبائل الكالموك العشر»

وجولوي أقل رفعة من ماناس من حيث المثل البطولية. فهو قوي لكنه لايفيق إلاّ وهو سكران. . تقاتل زوجته إلى جانبه «فهي بطلة الأحداث

الأولية لسلسة جولوي أكثر مما هو البطل»(ص٤٣) ويمكن أن تدعى القصيدة ملحمة لتتابع أحداثها وتنوعها.

يشغل القسم الأخير منها وصف وليمة تقام وممارسات «كاراتشاش» الخارقة فهي «شامانية بارعة لأنها تصد قوى الظلام التي تهدد حياة بولوت وترافقه عبر مخاطر العالم السفلي وترجعه مرة أخرى إلى الأرض». . . وتدهشنا الصداقة والتعاون بين زوجتي جولوي فهما من «أكثر ميزات القصيدة إدهاشاً»(ص٤٤)

«القصيدة الثالثة التي يقدمها لنا رادلوف عن القرغيز هي ايرتوشتوك (البطل توشتوك)» وهي معروفة في القصص البطولية» أيضاً(ص٤٥). «والسلسلات الثلاث تتشابك إلى حد ما». وهي تستمد موضوعات «من الحياة» مباشرة. وفي إطار طبيعي(ص٤٦) وتسمح «بمقدار معين من المبالغة أو شدة الإثارة الشعرية وما يمكن أن نصطلح عليه بالأسلوب البطولي»(ص٤٧).

إن قصائد القرغيز تقع في «نقطة متوسطة بين مجموعة الأبكان من ناحية - حيث أن كلاً منها، كمانوهنا، مستقلة بشكل ما وبين البيليني الروسية حيث تضم كل منها مغامرات بطل فردي وترتبط بالمركز»(ص٤٩) «والأفعال الأكثر أهمية لاتنجز دائماً من قبل البطل نفسه». وأنماط الشخصيات المصورة «وحركة القصائد مماثلة إلى حد كبير لما نراه في قصائد هومر وقصائد بيولوف. كذلك فالخصائص الأدبية هي نفسها»(ص٥٠) وتوظف الأحاديث «لإطالة الحكاية عن طريق الإعادة وهي دائماً وسيلة مفضلة في الشعر القصصي البطولي»(ص٥٢).

وكما في الشعر البطولي في أي مكان آخر «يكون عدد من الموضوعات ثابت ويحدث باستمرار في ظروف مماثلة، كما أن الخطابات الرسمية كالتحذيرات والمناجيات تصاغ أحياناً بلغة مجازية، استعارية وتقدم بشيء من الروية والإتقان». كما يبدو «من المحتمل أن كماً هائلاً من الشعر

القصصي البطولي قد ازدهر بين هذه الشعوب في أزمنة حديثة نسبياً»(ص٥٥) وثمة شعر «يجمع بين الشعر القصصي والقصة البطولية» يبدو أنه مقتصر على الكازاخيين «حيث تطور بينهم إلى درجة رفيعة من الاتقان الفني»(ص٥٦)

قد تكون «كيز جيبيك» هي الحكاية الكازاخية الأكثر شهرة والتي يمكن وصفها على أفضل نحو بالقصة النثرية البطولية». وهي شائعة «في عدد من النسخ المختلفة وربما في عدد من الصيغ المختلفة». وقد شاعت «بصيغتها الشفهية منذ زمن طويل»(ص٥٧)

أما أمثلة الحكاية البطولية فإنها تتألف «من نثر وشعر ممزوجين بدرجات مختلفة» والنسخة الكازاخية من «كوسي كوربوش» «في صيغة الشعر القصصي. صفحتان من النثر فقط تدخلان في القصيدة وواحدة تضاف في النهاية»(ص٥٩) ومعظم النثر «يتخذ مظهر الشرح للشعر القصصي البطولي» وأحياناً «يحذف الشاهد الشعري الذي يبدو أن النثر يعتمد عليه»(ص٦١)

وسلسلة «كوروغلو» في تركمنستان تشبه، إلى حد كبير «السلسلة القرغيزية ماناس» وتضم عدداً من «القصائد البطولية تحكي جميعها عن البطل العظيم. رغم أنها يمكن القول هنا أيضاً أنه ليس هو الشخص الأكثر أهمية في القصة على كل حال» وهي تبدأ بطفولة البطل لتغطي «حياته كاملة»(ص٦٣) وهذه السلسلة «عينة نموذجية للأدب البطولي»(ص٦٤) أما إدخال «الفكاهة فيشبه ذاك الذي نراه في العديد من القصص البطولية الإيرلندية والبيليني الروسية عن فاسيلي بوسلاف»(ص٦٥) وتنسجم «أهمية الحصان مع المقاييس الأكثر رفعة للأفكار التركمانية»(ص٦٦)

وقصة «تاسكا ماتير» التي نقلها رادلوف «عن أتراك الأبكان» هي «حكاية نثرية طويلة متقنة بإحكام على غرار قصائد الأبكان» وهي تحكي عن

مغامرات البطل تاسكا وتقدم «صورة حية عن أساليب حياة القرغيز الكاراجوس وعلاقتهم بالمغول»(ص٦٩)

ومالاشك فيه أن «الشعوب التركية الشمالية، وربما التركمانية أيضاً، قد طورت إلى حد معين، صيغة أدبية تقدم بها القصائد الخطابية على أنها صدرت عن أبطال الماضي العظماء»(ص٧١)

إن شعر الرثاء والمديح «شائع بين الشعوب التركية» وقد رأى رادلوف الزعيم في وليمة قرغيزية يخلع «عباءته الحريرية من على كتفيه» ويلقيها على كتفي الشاعر وقد انتشى بمديحه(ص٧٣). وفي إحدى المناسبات يمدح الشاعر الحداد الذي صنع له سيفاً(راجع ص٧٤). «أما شعر الرثاء فينظم، عموماً، من قبل النساء تمجيداً للميت». وفي قصيدة «سايين باتير» «تقوم زوجة البطل لدى سماعها بمقتله على أيدي الكالموك، بتمزيق وجنتيها، ونبش شعرها الأسود ودخول بيتها لتمجده بقصيدة رثاء». ولايندب الميت من الرجال سوى «المغنين المحترفين»(ص٧٦) ويدوم ندب الميت بالقصائد «عاماً كاملاً لدى القوزاق»(ص٧٧).

وقد نظم كوروغلو مرثية في حصانه قيراط جاء فيها:

أنت، أيها القدر المتقلب! هل لي أن أعلم العالم
بكل فظاعتك؟ فأنت لاتصادق أحداص بإخلاص حتى
النهاية. الموت دائماً مكافأتك الأخيرة». «أين ذلك
السليمان الذي كان يأمر الجن والإنس؟
أليس ملك الملوك، كايكوس، ذاك الرستم الثاني، قد
فقد حياته في لعبة نرد مع الموت»(ص٧٨)

«ومن عادات التركمانيين أيضاً أن يغنوا أغاني الحرب عندما يدخلون في معركة أو ينطلقون في غزوة»(ص٧٩) وكان الأبطال، عادة، يرتجلون الشعر «بمصاحبة التشاتيغان، وهي نوع من آله القانون الأصلية»(ص٨٠).

ولايزال الشعر يتطور «بين أويرات منغولية الشمالية الغربية وبين البوريات» . فثمة مغنون محترفون «يمكنهم رواية قصائد مؤلفة من عدة آلاف من الأبيات . ويمكنهم تأليف قصائد جديدة حول أحداث معاصرة بأسلوب تقليدي . كما يوجد أيضاً شعر مشابه بين مغول الغانج، لكن في حالة أقل ازدهاراً»(ص٨٣) .

تحت عنوان «البيئة البطولية، الفردية في القصائد البطولية» تناقش المؤلفة :

١ـ المنزلة الاجتماعية للأشخاص

٢ـ مشاهد القصص

٣ـ توابع الحياة البطولية

٤ـ المعايير والتقاليد الاجتماعية الملاحظة في الشعر والقصة البطوليين .

وهي تستقي ماتستشهد به من شعر القرغيز «المرجع الأضخم والأكثر أهمية للشعر البطولي الذي تملكه عن الشعوب التركية الشمالية يقدم الكثير أيضاً لغايتنا هذه»(٨٥)

عادة يكون الأبطال ارستقراطيين والبطلات أميرات أو ذوات منزلة نبيلة . . لكن، استثناء، قد يكونون حتى من مستوى العامة . . ومع ذلك يندر ذكر الطبقات الدنيا :

«على الطبقات الدنيا أن تقف في الخلف
والأمراء وحدهم يمكن أن يتخذوا أماكنهم»

وثمة تابعون للبطل لكن «يشار إليهم دائماً كأبطال أكثر من الإشارة إليهم كخدم تابعين»(ص٨٦) .

والأبطال مختلفون . . منهم الصلب الذي لايفاوض ومنهم «الديبلوماسي» المرن . . وأكثرهم كرماء يولمون الولائم . «إن نساء القرغيز

محاربات وبطوليات بقدر الرجل ومن الواضح أنهن أكثر همجية». ومنهن الساحرات الشريرات(ص٨٨). ويوصفن أحياناً مع الكثير من التفاصيل «وحتى في أحداث الحياة الأكثر تفاهة، يولي انتباه كبير لأدق تفاصيل السلوك وشكلياتها»(ص٩١) والإحساس «باللياقة يظهر واضحاً تماماً مع غياب كامل تقريباً «العدم لياقة الكلمة أو الفعل في هذه القصائد والقصص البطولية». وهنا يكون للحصان مكانه(ص٩٢). ولعدة حرب الأبطال وللابسه أيضاً مكان في هذا الشعر.

«ذلك ماصنعه الحرفي الصيني بمعاناة
وماصنعه حرفي الروس بمهارة
وماصنعه حرفي الكالموك تماماً
وهم يهمهم الأغاني
ذلك الذي لاتخرقه بندقية
ولاتثقبه رصاصة أبداً
إنه معطفه الدرعي الأبيض»(ص٩٣).

أما الممتلكات فهي الماشية «تُدعم الحياة بشكل أساسي عن طريق الصيد والسلب». والتقليد «الاعتيادي أن يقوم الشبان الأقوياء بسلب العجزة والضعفاء حالما يشعرون بأنفسهم في موقع قوي على نحو يكفي للقيام بذلك، غير آبهين تماماً بأية علاقة سابقة بينهم»(ص٩٤). وجميع الأبطال «يتميزون بالتهور الساذج» والإقرار بالفضل «للمنقذ يجب أن يجازى بالوفاء من حاشيته». وكثيراً ماتهجر الحاشية قبر السيد ويبقى عنده «حصانه وصقره وكلبه». والأخوات «اللواتي يخدعن أخوتهن ينظر إليهن من قبل الشاعر كأسوأ الشخصيات ويلقين جميعهن جزاؤهن قبل الخاتمة. عدم وفاء الزوجة هو أكثر مايكن الصفح عنه» «أما عدم وفاء الحصان لصاحبه فهو غير معروف البتة»(ص٩٥-٩٦).

«لاتقدم القصائد أية إشارة إلى وجود تضارب في المصالح أو اختلاف في الأفكار القومية بين الشعوب التي كانت على حرب بعضها مع بعض»(ص٩٨) «كذلك ليس هناك انقسام كامل بين المسلمين والوثنيين في قصائد ماناس» «ويمكن القول إن التعصب الديني غائب تماماً» ولا يستبعد ذلك «التنافس الودي بين الأفراد»(ص٩٩). حتى القتال له «صفة شخصية»(ص١٠٠)

ولدى الشعوب التركية كم هائل «من الأدب اللابطولي»(ص١٠٣) وفي هذا الأدب «عناصر تشبه إلى حد كبير عناصر معينة في الأدب القديم لبلاد مابين النهرين واليابان» ولهذه القصص أهمية من أجل «دراسة الأساطير التركية والأفكار الدينية والأخروية». مع أن أهداف الشعر والقصة «اللابطوليين» «ليست دينية بل بفرض التسلية»(ص١٠٤) وحيث انتقلت الأساطير من بيئة دينية إلى بيئة دنيوية تفقد «الكائنات الروحية صرامتها وانعزالها وتميل للاقتراب من أشخاص الحكايات الشعبية». والقصائد «تصف بيئتين روحيتين تحملان واحدتهما للأخرى غداء مشتركاً. شخوص البيئة الأولى يعيشون في السماوات العلى» ويعيش أشخاص الثانية «في العالم السفلي وحاكمهم هو ايرليك خان»(ص١٠٥)

وثمة وصف لطبقات اولتراتبات الذين في العالم الأعلى.. فثمة سماء لارواح الأسلاف، وللعذارى الحكيمات منزلة أرفع من منزلة «الخالقين» فهن «حارسات لأعشاب الشفاء ومياه الحياة» وثمة كائنات أخرى كثيرة(راجع ص١٠٦).

وتحلل المؤلفة قصيدة «ايرتوشتوك» القرغيزية «اللابطولية» إذ يذهب البطل إلى «العالم السفلي» ويعود سالماً. بفضل العذراء السوداء «بيك تورو» إذ ينام في كوخها فتتحول «إلى حسناء جميلة جداً» وعندما يريد معانقتها تمنعه فهي «التي صلت له كي يولد»

بإطار ذهبي ولسان فضي

عزفت على آلتي الموسيقية
فسحرت أذن الله
وبشكل ملائم شكلتك أنت ياتوشتوك من أجلي
أيها البطل
هذا العالم المزيف عدم
أنت ستكون لي في المستقبل ياتوشتوك»(ص١٠٨)

الشعر الملحمي لجماعة الأبكان ومنها قبائل الساغاي «يقدم أساليب وطرائق أخرى لميدان دراسة أكثر إمتاعاً من أي شعر قصصي وجدته بين الشعوب البربرية الأخرى» وقبائل الساغاي هي الأبرع من حيث الصيغة الشعرية هذه(ص١١٢). إنها تماثل «قطعة من البروكار المطرز الثمين». ونطاق موضوعات القصائد هنا «يختلف كلياً عن قصائد القرغيز». إنها مجرد «مغامرات روحية أو ذهنية» وقد يكون موضوعها الرئيسي «هو البحث» عن البطل أو عن «روح غائبة» أو عن «قطعان مسروقة»(ص١١٣).

وتحلل المؤلفة قصيدة الساغاي «أي موكو» وقصيدة الـ«بوغاداكا» (ص١١٤ـ١١٥) فنرى الكثير من الخوارق.. ثم يعود البطل إلى الوطن ويتزوج «المرأة ـ الروح» التي ساعدته وأخلصت له(ص١١٦ـ١١٧) ثم تحلل قصيدة «كان توغوس» وقصيدة «كارابار.. حيث تتكرر الخوارق.. وترجع «للبطل الصحة والقوة»(ص١٢٠)

تلخص المؤلفة قصيدة «سوراي مارغان وجولتاي مارغان» التي تشابه «إلى حد مشير الأدب النرويجي المبكر»(ص١٢٢) أما قصة (كاراخان) فشخصيتها الرئيسية امرأة وهي قصيدة يسيطر فيها «الجو الخارق للطبيعة» «رغم شكلها البطولي»(ص١٢٤).

قصيدة «الشاب» تحكي حكاية يتيم» يعطيه رجل شيخ اسماً. وإعطاء البطل اسماً «ميزة شائعة جداً في جميع قصائدنا» وقد يكون المانح «واحداً من أرواح الأجداد»(ص١٢٥).

وتحلل المؤلفة «القصيدة الأكثر روعة، من حيث الطول وتفوق الأسلوب» وتحمل اسم «كوغوتي» وبطلها قندس يأخذه البطل إلى زوجته ويتبناه الزوجان... أحداث القصة مألوفة في «قصائد القرغيز والأبكان» لكن هذه القصيدة تعد من حيث الأسلوب «واحدة من أفضل القصائد التركية أو القصص الموزونة»(ص١٢٧).

لايوجد «في القصائد التي ندرسها أي حاجز يفصل بين البيئة المادية للإنسان وبين العالم الروحي، فالبطل والبطلة ينتقلان من الأرض إلى السموات أو إلى العالم السفلي دون أية صعوبة ظاهرة» وتحدث الانتقالات بين «الطبيعي والخارق للطبيعة بكل بساطة»(ص١٢٩).. وحين يعود تاريا كيندشي من مملكة «ايرليك خان» السفلية «يستحم في البحيرة الذهبية ويبخر نفسه بالزعتر البري ليزيل رائحة النتانة المرتبطة بمملكة الموت وفي الحال...

تزول رائحة آينا

وتغمره رائحة عالم الضياء»(ص١٣١).

لكن ربما تكون سمة القصائد الأكثر إدهاشاً هي «انشغالها بالزواج، فزواج البطل يشكل الذروة في معظم الحالات» ثم هنالك «الأهمية الأنثوية» حيث «تحل العقدة، في الغالب، من قبل النساء اللواتي هن، دون شك، أكثر موهبة من النواحي العقلية والروحية معاً من أزواجهن وأخوتهن» فهل مرت تلك القصائد «في زمن من الأزمان عبر بيئة أنثوية»؟ أم أن مؤلفيها «من النساء»؟(ص١٣٣)... إن «تأليف ورواية الشعر مايزالان، بصورة عامة، عند الياكوت والتونغو، من عمل النساء»(ص١٣٤).

وأكثر «القصص اللابطولية امتاعاً إنما هي تلك التي تتألف من مباراة بين بطلين لمعرفة أي منهما يمتلك قدراً أكبر من المعرفة والقدرة التكهنية»(ص١٣٥) وقد يُهزم في المباريات «الشامانات والكائنات الإنسانية والسماوية على السواء بفعل المزايا الخارقة للشامانة» وقد تكون القصة «معالجة هزلية جيدة لموضوع جدي»(ص١٣٦)

وتحلل المؤلفة عدداً من القصص الشيقة وتعقب عليها باقتضاب مبرزة أهم السمات، وأبرز نواحي التشابه والاختلاف.. فثمة أبطال خرافيون وثمة أبطال تاريخيون.. وقد يختلط التاريخ والأسطورة. وقد تكون القصة شعراً وقد تكون نثراً وقد يمتزج الشعر والنثر. وقد تكون القصيدة ـ القصة شامانية أو تكهنية أو تنسب للحكماء «وصفية ومفعمة بالأقوال المأثورة»(ص١٤٥)

وتطرح مسألة «علاقة هذا الأدب بطقوس وتراث شعوب آسيا الجنوبية الأكثر تحضراً» فأوصاف الوسط والبيئة تذكر «بالكهوف التي تستخدمها الرمزية البوذية عند التيبت اليوم، وكذلك بكهوف كوريا وتركستان» ويرد سؤال: «كيف يمكننا ياترى تفسير ظهور مواضيع وحوادث الكلاسيكات الآشورية والسومرية من جديد في حكايات الشامان لدى الشعوب التركية؟» مالاشك فيه أن «الأدب اللابطولي لدى الشعوب التركية الشرقية بصورة خاصة، لايخلو البتة من تأثير الجنوب»(ص١٤٦).

تبدأ المؤلفة الكلام على «العناصر التاريخية واللاتاريخية في القصة والشعر البطوليين» بابداء الأسف لعدم توفر وسائل دخول نقاش بشأن «القيمة التاريخية للقصائد البطولية عند الشعوب التركية» وإذ يعتبر رادلوف الأبطال «كأبطال أسطوريين» فإنه يرى «في العداءات الدينية المنعكسة في القصائد أصداء للعداءات الحربية والدينية التي كانت متفشية خلال القرن الثامن عشر بين القرغيز المسلمين وأسيادهم الكالموك والصينيين الذين ينظرون إليهم كوثنيين»(ص١٤٧).

وثمة أسماء في الحكايات تذكر بأسماء أبطال من التاريخ إلى جانب أسماء غريبة.. مما يشبه الأسماء «غير الإغريقية التي تظهر في سلالة آغاممنون»(ص١٤٩).. وهذا مايتيح للمؤلفة إجراء العديد من المقارنات. ثم تصل إلى القول: «على أنه لايمكن أن يكون هناك أدنى شك بشأن المقدار الهائل من العناصر اللاتاريخية في القصائد»(ص١٥٣) ففي القصائد أمثلة

وافرة «من الأحداث والأوضاع التي لاتصدق بحد ذاتها» وثمة كائنات خارقة للطبيعة(١٥٤) والاتصالات «المباشرة بين الكائنات الإنسانية والإلهية تشكل جزءاً من الطقس الديني أو النص الذي يتلوه الشامان في الممارسات الدينية» وقد عوملت التجربة الروحية «بشكل شائع كتراث أدبي وكموضوع تقليدي في القصائد»(ص١٥٥).

كما تنسب إلى الخيول قدرات بشرية وفوق بشرية وقد «تكون متفوقة أخلاقياً وعقلانياً على الأبطال أنفسهم»(ص٥٦). وثمة «خاصة غريبة خارقة للطبيعة تنسب بشكل عام للطيور، وهي أنها قادرة على نقل الرسائل، بأمان وبشكل مباشر من المرسل إلى المرسل إليه»(١٥٧). ويحدث تغيير الشكل «بشكل متكرر أيضاً في القصائد الإبكانية» يتحول الأطفال إلى بزاة إلخ وهناك ظاهرة «الناس العراة» الذين يقومون «بدور فعال في الشؤون البشرية»(ص١٥٩). إضافة إلى الولادة «المميزة للأبطال ومرحلة طفولتهم»(ص١٦٠) أما السحر «فالإشارة إليه شائعة تماماً»(ص١٦١)

في «الشعر والقصة المتعلقان بالآلهة والأرواح والشعر التكهني» تذكر المؤلفة أن «الآلهة والكائنات الخارقة للطبيعة في القصائد والقصص اللابطولية» تلعب دوراً كبيراً جداً. فهي تزور البشر على الأرض، ويزورها البشر في السموات «وفي العالم السفلي»(ص١٦٥) وثمة «اقتباسات من الصلوات الموجهة للآلهة في القصائد والقصص البطولية»(ص١٦٦) وقد لايختلف السحر عن الصلاة:

«أنت، ايرليك ياراكب الحصان الأسود
أنت يامن لك فراش من جلود القندس السوداء
مفاصل وركك قوية جداً. . . إلخ. . »
«أوه، ايرليك، ايرليك، ياأبي
لماذا تضطهد الناس هكذا»(ص١٦٩).

ثمة أكثر من دليل على أن العنصر الفاعل «هو السحر أكثر مما هو الدين

بالمعنى العادي للكلمة»(ص١٧٠) . لكن «من الصعب، غالباً، التمييز بين التعاويذ وبين البركات واللعنات»(ص١٧١) . أحياناً «تكون اللعنات متقنة جداً» والأثر السحري على الضحية «حالما يرقص الشامان ويدعو قوى الظلام، مدهش جداً وفعاليته لاتتوقف على الضحية فحسب بل تمتد إلى عائلته أيضاً حتى بعد موت الشامان نفسه»(١٧٢) .

«أما النبوءة فلا تظهر إلا على نحو ضئيل جداً في الأدب التركي فيما لاوجود للنبوءة الخاصة أو الفردية وكذلك النبوءة السياسية» وثمة نبوءتان حول نهاية العالم حيث «يحرق دم ماي تير الأرض بالنار» وثمة هنا شيء مشترك «مع المفهوم النرويجي» «راغنا روك» :

«بعدئذ تشتعل الأرض لهيباً
تتلاشى حشود الناس
تنبجس الأنهار من ينابيع الدم
تتحول الجبال إلى غبار الخ»(ص١٧٤) .

وهذا الأدب التنبؤي «تم تأليفه بتأثير تعاليم بوذية»(ص١٧٥) وقد تكون عقائد شامان «الأتراك قد تأثرت بمقاييس مختلفة بالبوذية إضافة إلى تأثرها بأديان متطورة في الجنوب كالمانوية مثلاً»(ص١٧٦)

وليس أدب «التأمل الأثري متطوراً تطوراً رفيعاً جداً لدى الشعوب التركية، رغم أن أنواعاً محددة منه تتواجد بوفرة» . ومعظمها «من قصص ذات أصول نثرية ومن أساطير مهتمة بنشأة الكون ومادة تأملية» ووفرة التراث «تشكل إرثاً مميزاً وهاماً للسلالات البدوية في آسية الوسطى، وقد حفظت هذا التراث بحرص شديد»(ص١٧٧) . وقوائم أنسابهم تبين أنهم «خليط من قبائل تركية ومغولية»(ص١٧٨) وتضاف إليها «تفاصيل جغرافية واثنوغرافية بشكل متكرر»(ص١٧٩) .

إن «التفكير بأصل الأماكن والعادات لايبدو أنه شائع، لكن الأخير على الأقل ربما لم يكن مجهولاً» «أما التفكير القديم حول أصل العرق أو

قبائل بعينها فشائع جداً. ترجع معظم الشعوب التركية بأصلها إلى اتحاد كائن بشري وحيوان» وثمة تلميحات إلى الأصل «التقليدي للقرغيز والقوزاق، فأصل الشعب الأول اجتماع أحد اللصوص بامرأة متسولة وأصل الأخير يعود إلى ذئب»(ص١٨١).

والشعر المحلي «المتعلق بنشأة الكون والإيمان بالاخرويات كان موجوداً» ولعب «دوراً بالنسبة للشامانيين، لكن شعراً كهذا ليس معروفاً اليوم إلا نادراً». ومفاهيمه «تذكر بالمفاهيم النرويجية القديمة المتعلقة بـ«غلاسير» في «الايدا النثرية»(ص١٨٢). وثمة قصص أخرى حول خلق الكون وكلها ساذجة. وربما كانت لديهم «أنساب للآلهة» وقد يعود نقص المراجع في هذا الشأن إلى «الاجراءات الصارمة التي اتخذها الروس في الماضي لإخماد الشامانية والنشاطات التبشيرية لما يمكن أن نصطلح عليه باسم الأديان المتحضرة»(ص١٨٥). . لكن لا يمكن «الإدعاء بأن الأدب التركي ككل غني بالمعرفة القديمة»(ص١٨٦).

«أما أدب المأثورات فشائع بصيغة كل من الأمثال الفردية والمسلسلات المتعاقبة»(ص١٨٧) والكثير منها متعلق «بملاحظات حول الطبيعة وعلوم الطبيعة»(ص١٨٨).

«إن لم تتساقط قرون الوعل
تصل إلى السماء
إن لم يمت الرجل
لاتبنى الأرض».

«ومن يعش بين الناس يعرف مزايا الناس»(ص١٨٩)

وكانت الألغاز «شائعة عند الأتراك وخاصة عند شعوب الياكوت ومنطقة الالتاي» وتكون في «بعض الأحيان عدائية تحديداً مع ذلك، فهي شكل مفضل للتسلية» وقد تجري المنافسات بها بين الفتيات والشبان(ص١٩٢). وفي الحوارات «التعسفية لا يكون أي فريق مستعداً

لتوفير مشاعر خصمه أو مراعاتها»(ص١٩٣). وقد تكون «مقدرة الإجابة على الألغاز في القصص التركية اختباراً غالباً مايجري على الخاطب الذي يطلب يد سيدة للزواج» وكثيراً ماتكون الألغاز «تتعلق بالحيوانات أو بالميزات الطبيعية للسهب»(ص١٩٤)

أما شعر المناسبات فيتألف من مقاطع ورباعيات تتألف من «تعابير متوازية» وغالباً ماتكون شبيهة أسلوباً «بالأقوال المأثورة» وقصائد الحب تُرتجل في قرغيزيا بالمناسبات «يقف الرجال والفتيات في دوائر نصفية يقابل أحدهما الآخر ويرتجلون قصائد الحب»(ص١٩٧) والمراثي تنظمها النساء أو يتم «استئجار مغن محترف» وفي مثل هذا النوع «تكون العاطفة تقليدية مألوفة»(ص١٩٨) والمعروف «أن النساء المسنات كن أفضل المغنين»

وإذ يخرج الشباب إلى المرج ويشكلون مجموعتين منفصلتين من الشبان والفتيات ويبدأ الغناء تخرج العجائز «ومعظمهن مكفوفات» ويصغين ثم يرتجلن «أغاني يذكرن فيها الصبا المفقود وحلاوة عناق الرجل وبؤس العجز». «قريباً ستغطي الأرض عيوني التي لاترى. مرة أخرى ستأتون العام المقبل لتلعبوا هنا لكن العشب الصغير على قبري سيكون أخضر» «إذن، غنوا وارقصوا، أيها الشبان!» «وأنا أيضاً سأرقص معكم، لآخر مرة»(ص٢٠١) وأحياناً يغنون أغنيات تعبر «عن الفسوق والتحرر غير المكبوحين» وبعضها «رقيق وحزين»(ص٢٠٢)

المعلومات عن فن رواية القصة لدى أتراك أسية الوسطى نادرة، والمعلومات عن تأليف الشعر وإلقائه أوفر. يؤلف الرجال والنساء الشعر ارتجالاً ويروى «من قبل فئة محترفة من الرجال» أما ناظمات بعض الشعر فغير محترفات(ص٢٢١).

«يقال إن القرغيز والتركمانيين يعدون الشعر والموسيقا متعتهم الأكثر رفعة»(ص٢٢٢). «وكان كل من الشاعر وراوي القصة التركماني يلقي مادته بشكل رئيسي خلال الأمسيات». وتكون الوليمة «المناسبة المفضلة

لإلقاء الشعر ويكون المغنون في بعض الأحيان فاقدي البصر»(ص٢٢٣). وذاكرة هؤلاء المغنين «مدهشة حقاً إذ أنهم يلقون مادتهم لدى كل طلب وبنفس واحد ولعدة ساعات دون تلعثم مبتدئين الحكاية بالفقرة أو المقطع الشعري الذي يشير إليه المستمعون»(ص٢٢٤).

«الليل المظلم الذي يغلف المشهد كله، سحر ضوء النار وزمجرة العاصفة التي تعصف حول الكوخ، والألحان الحنجرية التي تصاحب غناء المغني، كلها تشكل الإطار الضروري لصور الأغاني المتغيرة الملونة تلويناً رفيعاً»(ص٢٢٦) والصمت «المطبق يحيي الراوي الذي يعرف كيف يمسك بجمهوره». وقد رافقت «تدوين الأغاني بطريقة الإملاء صعوبات كبيرة. فالمغني غير معتاد على الإملاء البطيء الذي يمكّن الفرد من متابعة الكتابة»(ص٢٢٨). «وهناك صعوبة أكبر تكمن في غياب الحافز الذي يمثله الحشد المصفق». «لهذا فقدت الأشعار المكتوبة حيويتها»(ص٢٣٠).

وكما يرتجل عازف البيانو «صانعاً الجديد من القديم الذي يعرفه، كذلك يفعل مغني القصائد الملحمية» إذ تكون لديه «سلسلة كاملة من عناصر الانتاج» ويكون «قادراً على وضعها معاً بأسلوب مناسب وفقاً لزمن الحكاية»(ص٢٣١). ولمكانة الجمهور ومزاجه تأثير حسي كبير «على مضمون القصيدة»(ص٢٣٣) فالمغني يحاول «تلوين أغنيته وفقاً للمستمعين الذين يحيطون به»(ص٢٣٤).

«أما الشعر البطولي عند الياكوت في الشمال، فقد كان في عهدة النساء بشكل خاص». وحتى اليوم «ستظل تسمع في أقصى الشرق الشمالي من سيبيرية في كوخ معتم نوعاً مالاتضيئه إلا النار قصة دجينيك المرعب تلقيها مترنمة عجوز عمياء»(ص٢٣٦).

ويرجع الكثير من الارتجال إلى التباري «السائد في كل مكان»(ص٢٣٨) وقد مورس الارتجال الشعري «بشكل عام من قبل جميع الفئات»(ص٢٤٠)

يتحدث ابن بطوطة عن عادة الشرب «بصحبة الغناء عند أتراك الكابشاك. فعندما كان السلطان يرغب بالشرب، كانت ابنته تأخذ كأساً بيدها ثم تحيي والدها راكعة على ركبتها حانية رأسها ثم تقدم له الكأس. بعدئذ تقدم كأساً إلى «الخاتون» الكبيرة ومن ثم «الخاتونات» الأخريات وذلك بالدور وفقاً لمنزلتهن. أخيراً ينهض الأمراء الأدنى منزلة فيقدمون الشراب لأبناء السلطان ويغنون طوال الوقت الأغنيات القصيرة»(ص٢٤١)

«الشامان» صنف من الشعراء «والمسؤولين بشكل رئيسي عن الشعر الروحي والفكري - النقابي. هؤلاء هم الشامانيون والباكشي». الشامانيون لاينتمون إلى أي «من الأديان الكبيرة» وينتمي الباكشي إلى «البلدان التي اعتنقت الإسلام»(ص٢٤٣). ومع أن «الحياة الفكرية للسهب هي أنثوية إلى حد كبير» فإن الشامان «يمثل القبيلة المترابطة روحانياً» وتتألف طريقته «من أداء مرتجل موحد من الموسيقا، هي عموماً موسيقا الطبل ومن الغناء والرقص ومقدار معين من التمثيل الإيمائي» «يكون الرقص عموماً سريعاً ومنهكاً» لكنه «يظل تحت سيطرة الشامان تماماً» «تبدو حركات الشامان خليعة وشرسة جزئياً»(ص٢٤٥) ويجري الرقص عادة «في الحيز الضيق بين النار والجمهور الذي يكتظ في الخيمة». ويؤدي الشامان «خدماته» في مناسبات كثيرة. ويمتاز الشامان «بذهن نشيط وذاكرة جيدة المخزون» ولايوجد «إلا القليل من الأدلة على ثقافة الشامان وتحضيره لادعائه»(ص٢٤٨). لكن مقداراً معيناً «من التدريب الخاص ينظر إليه كتأهيل لايُستغنى عنه». وكثيراً مايزعم أنه تلقى معرفته وقوته «عن طريق الوحي». «لقد أشار الإله أن عليَّ التجول تحت الأرض وفوقها ومنحني القوة التي يمكنني من خلالها أن أُريح وأُسعد المتألم ومن جهة أخرى أن أُحزن أولئك السعداء جداً»(ص٢٤٩).

«موضوعات الدراما في جميع الحالات دينية» تصور رحلة الشامان إلى العالم السفلي أو إلى «السماء العلوية» وتتألف «نصوص هذه

المسرحيات الدينية بشكل كامل من أغان وهتافات» يغنيها الشامان مغيراً نبرات صوته(ص٢٥١) . . ويجري «الجزء الأساسي من أداء الشامان في الخيمة وأثناء الليل . مع ذلك، يجري أحياناً في الصيف وفي العراء»(ص٢٥٢) وفي حواره الداخلي «يصف الشامان أسفاره بدءاً من مكان أدائه» . «وفي فقرات كهذه نرى الجغرافيا التقليدية والإطار العام للقصائد . فالمصاعب والأزمات تواجه الشامان وحاشيته» وتذكرنا بتلك «التي تواجه المسافرين جميعاً فوق صحارى وجبال آسيا الوسطى الشرقية»(٢٦٠) . ويؤثر حسن الأداء في المستمعين إلى حد الإثارة، إضافة إلى «هدير الدف الراعد» وعمليات «الاجفال والاستخدام الماهر للبيان الشعري واللغة المجازية واللفتات التعبيرية للجملة والاستعارات الواضحة التي تجعل الترجمة مستحيلة»(ص٢٦٢).

يجمع الشامان والباكشي «في شخصيتهما بين أعمال الراهب والنبي، لكن تقدم رؤيتهما التنبؤية على شكل نتاج فني يدمج بين الموسيقا، والشعر، الرقص والأداء التقليدي»(ص٢٦٧) ومع أن الشامان قد يقع في غيبوبة يفشل «حتى سوط القوزاقي» في إنهاضه منها . . فإن أداءه «يبدو منظماً على نحو اصطناعي ومسيطر عليه عقلانياً إلى حد كبير»(ص٢٦٨).

كثيرة هي الميثولوجيات التي تناولت أمثال هذه الموضوعات . . في اليابان والصين . والشعر «القصصي الآشوري يحكي عن رحلة الآلهة عشتار إلى العالم السفلي» وثمة موضوعات مشابهة «في ميثولوجيا هومر والميثولوجيا الإغريقية» . . ونأمل «أن المزيد من الأبحاث في المستقبل سنلقي الضوء على المركز الذي توزعت منه»(ص٢٧٤).

الجزء الثاني من الكتاب بقلم فيكتور جيرمونسكي، وموضوعه «الأغاني الملحمية والمغنون الملحميون في آسيا الوسطى» ويبدأ بـ«مسح ببيلوغرافي»

يذكر المؤلف أن حملات رادلوف ومنشوراته قد لفتت «الانتباه إلى

شعوب ولغات متعددة كانت تقريباً غير معروفة من قبل» وصارت أعماله مصدراً للمعرفة(ص٢٧٥). . وتابع عمله تلاميذه. . فكتبت دراسات «حول تاريخ القوزاق، القرغيز والتركمان وكذلك حول ثقافة الإسلام»(ص٢٧٦). وشارك «باحثون عدة من بلدان أخرى» ثم ظهر جيل من الباحثين من أبناء المنطقة ذاتها. . فمع ثورة «أكتوبر بدأ عهد جديد في دراسة الفلكلور الوطني في الاتحاد السوفييتي وآسية الوسطى. فالتقدم الثقافي العام والشروط الإيجابية التي توفرت لتطور الثقافات الوطنية أعطت دفعاً للدارسين والباحثين من الجمهوريات المحلية نفسها للقيام ببحوث شاملة للشعر الرائع»(ص٢٧٩).

دُرست الملاحم الكازاخية وتحقق «تقدم عظيم في دراسة الملاحم القرغيزية» وترجمت أجزاء من ملحمة «ماناس» «التي يتجاوز طولها وإلى حد كبير ملاحم الشرق والغرب كلها، بما في ذلك الماهابهاراتا»(ص٢٨١).

«معظم الملاحم الكاركلباكية بدأ تجميعها فقط في السنوات الأخيرة»(ص٢٨٣) «أما الملاحم الأوزبكية فلم تلفت الانتباه إلا منذ الثورة»(ص٢٨٤) وقد تغلغلت «الملاحم التركية إلى الطاجيقيين الناطقين بالإيرانية». وكانت «أذربيجان بيئة المجال الملحمي التي ترتبط بأحكام مع آسيا الوسطى وصلة الوصل هي تركمانيا»(ص٢٨٦) وكانت ياكوتيا «وهي واحدة من مناطق النفي للمحكومين السياسيين قبل الثورة» قد أصبحت «موضوعاً للبحث الأثنوغرافي، في الغالب، من قبل المنفيين الروس والبولنديين الذين أظهروا بهذه الطريقة تعاطفهم مع هذه الأقلية القومية المضطهدة»(ص٢٨٩) وقد ترجمت ملاحم كثيرة ترجمات شعرية وأخرى علمية نثرية وهي «أقل جاذبية من الناحية الفنية لكنها أكثر دقة من نظيرتها الشعرية»(ص٢٩٠)

وينتقل المؤلف إلى الكلام على «الحكايات الملحمية» ويعمل على

دراستها اعتماداً على «مقارنة تاريخية واسعة» فقد ارتبطت «شعوب آسية الوسطى الناطقة بالتركية» طوال قرون «بوحدة اللغة، والاتصال الموسع والتبادل الثقافي والعرقي والتطور التاريخي المشابه»(٢٩١). والتداخل «الواسع بين الشعوب التركية في مجال الفن الملحمي سببته العملية المستمرة لتفكك القبائل البدوية»(ص٢٩٢)

ويدرس المؤلف ويحلل ملاحم شعبية ويقارن النسخ العديدة ويتابع مسيرة انتقالها من منطقة إلى أخرى وتطورها مع تطور الشعوب اجتماعياً فقد أصبحت «الحكاية الشعبية البطولية التي كانت تحكي ذات مرة عن بحث البطل عن عروسه في أرض «لايرجع منها أحد» ملحمة بطولية طويلة ذات محتوى تاريخي محدد وهو تحول رمزي ذو أهمية أساسية بالنسبة لنظرية الشعر الملحمي في المراحل الأولى للتطور». أما عموماً فثمة «ميل لتوسيع العنصر الخرافي على حساب الأساس التاريخي» مع وجود أمثلة جيدة على «الكيفية التي تدمج بها الأحداث التاريخية ويعاد تشكيلها في حكايات ملحمية»(ص٢٩٦-٢٩٧)

ويذكر سبباً لانتشار الحكايات الملحمية «كوروغلو - غوروغلي» التي لم تكن «الحدود الوطنية والعرقية ولاحتى الاختلافات في الدين واللغة حاجزاً» أمام انتشارها. فقد أصبحت «شخصية هذا البطل الذي ابتدعه التقليد الملحمي بسبب الظلم الإقطاعي تعبيراً عن الاحتجاج الأولي للناس ضد ظالميهم. وقد اكتسب أولاً ميزات الثائر و«المنتقم لشعبه» واكتسب بعد ذلك ميزات الحاكم الديمقراطي الخيالي، صديق اتباعه وحاميهم»(ص٢٩٩).

ويطور الخيال الشعبي الشخصيات. . يختلط البطولي بالخرافي، تصبح زوجات البطل «جنيات» يبحث عنهن في «أرض مسحورة ومجهولة، يقاتل فيها العمالقة» وغيرهم (ص٣٠٢).

ويؤكد المؤلف أن «وحدة الحبكة في هذه القصيدة الطويلة ليست بالتأكيد بدائية بل هي خلاصة عملية من تأليف أغان أقصر وأكثر بساطة»(ص٣٠٤). وهو يرى أن التراث الملحمي للشعوب التركية في آسيا الوسطى يوضح «وعلى نحو متنوع جميع المراحل المتعاقبة لتطور السرد الملحمي كما تقدمه الحكاية الشعبية البطولية والقصائد البطولية التقليدية»(ص٣١٠) «وخلافاً للملاحم البطولية اللاحقة، لاتضم الحكاية الشعبية البطولية أية أسماء ذات مرجعية تاريخية، كما أن أسماء المكان المستخدمة فيها لايمكن مطابقتها جغرافياً، كذلك ليس هناك مفهوم للدولة»(ص٣١١).

ويشير المؤلف إلى ناحية مميزة هي أن «بعض حبكات وموضوعات الحكايات الشعرية البطولية شائعة بين القبائل جميعاً لكن يلاحظ أن التراث الملحمي للعديد من القبائل أصيل فيما يتعلق بالمضمون والشكل». وثمة ملاحم عند النوغاي والقوزاق تعتمد على الفولكلور وتعكس «المعتقدات الشائعة، ويبقى الأسلوب التقليدي وسيلة لإضفاء صفات مثالية»(ص٣١٣).

والروايات «الشعبية ذات الأسلوب الرومانسي البطولي أو الرومانسي فقط، هي إحدى خصائص المرحلة المتأخرة من العصر الإقطاعي، إنها تقتفي أثر الملاحم البطولية القديمة». وبعضها يعتمد «على ذخيرة هائلة من الحكايات الخرافية الوطنية». وهي تروى على شكل «نثر ممزوج بأغان ذات صفة غنائية تعبر عن مشاعر الشخصيات»(ص٣١٤).

وثمة ملاحم قديمة «خضعت نصوصها لبعض التغييرات الأدبية ولتأثير إسلامي قوي جداً»(ص٣١٥)

يطرح المؤلف تحت عنوان «مغنو الحكايات» مسائل نظرية هامة منها مسألة أن دراسة «التراث الملحمي الشفهي» الحي في زماننا هي المفتاح

«الحقيقي لفهم الملاحم الكلاسيكية للعالم القديم وللعصور الوسطى التي وصلت إلينا في كل من الشرق والغرب على شكل صيغ مكتوبة ومدونات أدبية ونسخ معدلة». وأيّد اقتراح فيسيلوفسكي على الباحثين: «الرجوع إلى الملاحم الروسية، السيبيرية والإغريقية الحديثة»(ص٣١٧)

ثم يعرض بإيجاز انجازات عدد من الباحثين في ميدان الملاحم والذين أثبتوا وجود «الإختلاف الجوهري بين «تقليدية» الأداء الإبداعي الشفهي وخصائص التأليف الفردي التي يتميز بها الأدب المكتوب في الأوقات المعاصرة»(ص٣١٩) فثمة تداخل معقد «بين المبادرة الإبداعية لمغني الحكاية الشعبية وبين التراث الشعبي الجمعي»(ص٣٢٠).

فالإرتجال «والتنوع الإبداعيان ضمن حدود التقليد، نجدهما ماثلين في الأداء الشفهي للمغنين الملحميين في جميع الأماكن التي مايزال الشعر الملحمي فيها ظاهرة حية من ظواهر الحياة الشعبية، وهذه الحجة التي تظل إفتراضية فيما يتعلق بملاحم العصور القديمة والقرون الوسطى، يمكن أن تدعم أيضاً بالأدلة الحية التي يمكن أخذها من عصرنا الحاضر» ان المغني، عموماً، «لايلقي نصاً يحفظه عن ظهر قلب، بل هو يرتجل لدرجة ما، مستخدماً الموروث الأساسي للأسلوب الصياغي الثابت (من ألقاب، تشابيه، تراكيب خاصة بالصياغة اللفظية وهلم جرا) كنوع من اللغة الشعرية المتاحة له»(ص٣٢١).

«المراقبون تدهشهم كل الإدهاش الذاكرة غير العادية للمغنين الملحميين، فهي ليست حالة من حالات الحفظ الإيجابي وإعادة الإنتاج الميكانيكي لأبيات من الشعر حُفظت عن ظهر قلب، بل ثمة ذاكرة إبداعية تنتج في عملية الإلقاء الجديد وتعيد خلق مضامين قصيدة معروفة بخطوطها الرئيسية فقط من قبل المغني»

ويكمن «دراسة الخاصة الدقيقة لقدرة المغني الشعبي على الارتجال

بشكل تجريبي من خلال تسجيلات أدائية مكررة لحكاية بعينها تؤدى من قبل المغني نفسه ولمتفرجين مختلفين بعد فاصل زمني، إذ يمكن أن يختلف مقياس الإرتجال بشكل كبير وفقاً للقدرة الإبداعية للمغني ويمكن أن يفسر ذلك الإبتكارات البعيدة المنال فيما يتعلق أحياناً بالموضوع نفسه»(ص٣٢٢)

وهذه الإبتكارات ترتبط «في ذاكرة الأجيال» باسم مغن شعبي بارز. ومثل هذا الارتجال «أدى إلى انتاج نسخ مختلفة كثيراً للموضوع الملحمي نفسه من مناطق جغرافية مختلفة ومدارس غناء مختلفة إضافة إلى الإختلافات التي ماتزال أكبر والتي نجدها بين النسخ الوطنية للحكاية الملحمية القديمة «الباميش»»

وكان فن الحكواتي ـ الشعبي «الارتجالي يحظى بتقييم عال من قبل الناس إذ يشار إلى أكثر المغنين الشعبيين الأوزبيك موهبة باسم «الشاعر»(ص٣٢٣) «إن فن الإرتجال الشفهي، وهو السمة التي يتميز بها أفضل المغنين الشعبيين في آسيا الوسطى، يفسر إمكانية إبداعهم لأعمال شعرية جديدة»(ص٣٢٥) وكان «مغنو الحكايات في آسيا الوسطى يتدربون مهنياً على فنهم». وثمة مدارس مختلفة للتدريب والأداء(ص٣٢٦). وعلى الرغم من التدريب فإن شعوب آسيا الوسطى كانت «تعتقد أن فن الشعر هو نوع من الموهبة الغامضة التي تمنح للمغني أثر دعوة نبوية له من السماء»(ص٣٢٩)

«كذلك يبدو أن هناك تشابهاً كبيراً بين الأساطير التي تدور حول دعوة المغني وتلك التي تدور حول دعوة الشامان» وهذه الأساطير هي «انعكاس للتراث الثقافي نفسه» إن «النوع القديم من المغني الملحمي الذي هو في الوقت نفسه نبي، طبيب، ساحر مستشار للخان والكبير المبجل لدى قبيلة نجده مجسداً في شخص ديدي كوركوت أو كوركوت آتا («الجد» أو «الأب» كوركوت) في السلسلة الملحمية الغزية».

«إن مقارنة النماذج الأكثر قدماً للشعر الملحمي لدى الشعوب التركية، من حيث بحورها الشعرية مع الأنواع الأخرى من الأغنية الشعبية الشفهية، تجعل من الممكن إعادة تركيب نسق وطني لنظم الشعر، مكيف تماماً مع الأدوات الصوتية والقواعدية للغاتهم» . . لكن لابد من «تمييز الشكل الممزوج القديم من الشكل الأكثر حداثة، فالانهيار العام للتراث الملحمي والانحدار إلى مستوى نسيان النص الأصلي، إنما أديا إلى لجوء الراوي لتلخيص الحكاية الشعرية بصيغة نثرية مع إبقاء مداخلات قصيرة فقط من الشعر» . «من ناحية أخرى، تتطلب الروايات الملحمية، حالما تتحول إلى روايات شعبية، شكلاً نثرياً، فيهيمن عليها النثر فيما تقدم الحوارات والأحاديث فقط شعراً»(ص ٣٣١، ٣٣٢)

«هناك نوعان من الشعر الملحمي: قصير (سبعة أو ثمانية مقاطع) وطويل (أحد عشر مقطعاً)(ص ٣٣٢) والقافية «في الشعر الشعبي التركي تقوم أساساً على توازي الجمل السردي»(ص ٣٣٣) ويظل «عدد المقاطع غير منتظم» ويكون «النثر في الملحمة عادة ذا ماهية وصيلة تقريباً . يتحقق الإيقاع فيه من خلال توازي الأجزاء في كل تركيبي» ويصبح النثر «الموزون زخرفياً، وبما فيه من تراكب للأصوات والمعاني يصبح جزءاً من أسلوب الرواية الشعبية ومقياساً لكمالها» ويشكل تطور الأسلوب العروضي مفتاحاً لتاريخ الملحمة ولتاريخ «التمايز بين الأنواع الملحمية والأساليب الشعرية»(ص ٣٣٤)

* * *